Seri Bunga Rampai 10

DAKWAH MULTI PERSPEKTIF: KAJIAN FILOSOFIS HINGGA AKSI

Aep Kusnawan | Ahmad Sarbini | Dudi Imanuddin
Enjang AS | Hajir Tajiri | Rohmanur Aziz
Tata Sukayat | Uwes Fatoni

Enjang AS (Penyunting)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Seri Bunga Rampai 10

DAKWAH MULTI PERSPEKTIF: KAJIAN FILOSOFIS HINGGA AKSI

Aep Kusnawan | Ahmad Sarbini | Dudi Imanuddin
Enjang AS | Hajir Tajiri | Rohmanur Aziz
Tata Sukayat | Uwes Fatoni

Enjang AS (Penyunting)

Dakwah Multi Perspektif: Kajian Filosofis hingga Aksi
Penulis: Enjang AS, dkk.
Penyunting: Enjang AS
Desain Cover: Mang Ozie

Penerbit:
Madrasah Malem Reboan (MMR) & Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung

ISBN: 978-602-51281-7-2

Hak Cipta: pada Penulis
Cetakan Pertama: Mei 2018

Dilarang mengutip, memperbanyak, dan menerjemahkan sebagian atau keseluruhan isi buku ini tanpa izin dari Penerbit, kecuali kutipan kecil dengan menyebutkan sumbernya yang layak

PENGANTAR PENYUNTING

Tulisan dalam buku ini berasal dari beberapa sumber, terutama yang berasal dari makalah yang telah dipresentasikan dalam diskusi rutin Madrasah Malam Reboan (MMR), yaitu sebuah forum diskusi dosen yang meliputi berbagai keahlian dalam lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Selain itu, beberapa tulisan lainnya berasal dari makalah yang dimiliki oleh penulis yang belum dipublikasikan tetapi dipandang memiliki topik kajian yang relevan dengan keseluruhan topik kajian yang menjadi pembahasan buku ini.

Topik pembahasan dalam buku ini, mengkaji persoalan dakwah aktual yang seringkali menjadi wacana diskusi dan pembahasan di tengah masyarakat mulai dari persoalan esensi dan substansi, serta profesionalisme da'i sampai dengan perumusan kebijakan dakwah di tingkat struktural dan teknik dakwah melalui pendekatan konseling sebagai bagian dari bentuk dakwah yang dikenal dengan sebutan irsyad.

Bagian awal pada pembahasan buku ini mengkaji tentang dakwah perspektif filsafat yang disampaikan oleh Dr. Enjang AS, M.Si. yaitu "Filsafat Dakwah: Sebuah Upaya Keluar dari Kemelut Mempermasalahkan Dakwah". Pada topik kajian ini, pembahasannya lebih pada bagaimana pemaknaan dan pemahaman dakwah, dan beberapa persoalan yang seringkali terjadi dalam memaknai dakwah. Kajian berikutnya dari Dr. Tata Sukayat membahas tentang "Dakwah dan Nilai Universalitas Islam: Membumikan Ajaran Islam Rahmat Lil'alamin melalui Kebijakan Publik". Pada kajian ini, Tata Sukayat membahas menyampaikan tentang bagaimana membumikan nilai-nilai Islam universal melalui dakwah struktural, yaitu kegiatan *amar ma'ruf nahy munkar* dengan menggunakan struktur kekuasaan. Se-

hingga nilai-nilai keislaman tidak hanya disebarkan secara personal, melainkan disebarkan juga melalui peraturan yang dapat diterima publik.

Dr. Aep Kusnawan menyajikan tentang "Reorientasi Dakwah Menatap Masa Depan Peradaban". Kajian ini membahasan tentang reorientasi dakwah dalam menghadapi berbagai tantangan masa depan agar kegiatan dakwah menjadi semakin efektif dan efisien, serta menjadi solusi bagi persoalan yang dihadapi umat. Kajiannya dilanjutkan oleh Dr. Ahmad Sarbini yang menyuguhkan tentang "Nilai Tauhid dan Profesionalisme Da'i". Pembahasan pada kajian ini, berupaya menyusun sejumlah argumen yang menegaskan tentang pentingnya profesionalisme yang didasari oleh nilai-nilai transendental bagi setiap pelaku dakwah.

Selanjutnya Dr. Tata Sukayat membahas tentang "Nilai Islam Universal: Konsep Agama dalam Bidang Sosial". Topik pembahasan pada kajian ini lebih memperdalam tentang bagaimana membumikan nilai-nilai Islam universal ke ranah publik melalui pendekatan sosiologis, juga sebagai penguatan gagasan *Islam Rahmatan Lil 'alamin* pada tataran implementatif. Topik pembahasannya dilanjutkan oleh kajian yang dilakukan oleh Dr. Ahmad Sarbini yang membahas tentang Dakwah *Hizbiyyah,* yaitu sebuah gerakan dakwah politik yang dilakukan oleh sekumpulan individu muslim yang secara bersama-sama melakukan kegiatan dakwah dalam satu kesatuan kerja yang sistematis dan terorganisir dengan baik, dan merupakan produk suatu keputusan jamaah yang disesuaikan dengan sistem (*manhaj*) dan tujuan yang telah ditentukan bersama.

Kemudian Dr. Rohmanur Aziz membahas tantang "Karakteristik Masyarakat Dakwah" yang begitu penting dipahami oleh setiap pelaku dakwah. Di antara kepentingan kajian ini adalah agar kegiatan dakwah dapat dilakukan secara tepat sasaran karena kegiataannya didasarkan pada ketepatan dalam memahami karakteristik masyarakat dakwah yang menjadi sasaran dakwah. Selanjutnya, untuk me-

nambah wawasan tentang bagaimana pelaku dakwah merespons fenomena di sekitarnya disuguhkan hasil penelitian Dr. Uwes Fatoni tentang "Respons Da'i terhadap Gerakan Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Tenjowaringin, Tasikmalaya. Kajian ini sebagai sebuah gambaran di lapangan tentang bagaimana para da'i merespons gerakan JAI melalui dua strategi, yaitu Dakwah *bi al-uslub al-difa'i* atau dakwah dengan pendekatan bertahan (*defensive*) dan Dakwah *bi al-uslub al-hujumi* atau dakwah dengan pendekatan aktif (*offensive*). Berdasarkan hasil penelitiannya, Uwes Fatoni mengupas temuannya tentang berbagai kekurangan dalam kegiatan dakwah dalam upaya mempertahankan mantan Ahmadiyah untuk tidak kembali masuk Ahmadiyah.

Pada bagian akhir pembahasan buku ini, mengkaji tentang "Pengembangan Kendali Diri sebagai Pilar Kecerdasan Moral: Perspektif Konseling Kognitif-Perilaku" yang dibahas oleh Dr. Hajir Tajiri dan "*New Religious Movement* dalam Perspektif Konseling" yang dibahas oleh Dudy Imanuddin Effendi, M.Pd. Kedua pembahasan terakhir ini merupakan dakwah dalam bentuk bimbingan dan konseling. Pengetahuan tentang kendali diri (*self-control*) ini begitu diperlukan bagi para pelaku dakwah, baik untuk diri pribadi sebagai da'i maupun untuk penguasaan sasaran dakwah hingga dapat mencapai hasil secara optimal. Sementara kajian *New Religious Movement* sebagai fenomena gerakan yang muncul baru-baru ini, membutuhkan upaya dan pendekatan dari para pelaku dakwah untuk menawarkan bentuk-bentuk penganutan dan penghayatan nilai-nilai keagamaan yang lebih sehat, dan akhirnya mampu menghadirkan Islam sebagai jawaban atas persoalan nilai-nilai spiritualitas dalam kehidupan mereka.

Topik bahasan pada buku ini sebagai alternatif jawaban atas berbagai persoalan yang dihadapi para pemerhati dakwah, dan dapat dijadikan sebagai bagian dari khazanah kekayaan sekaligus bahan rujukan bagi para pemerhati, pemikir, dan praktisi dakwah kare-

na pembahasannya diawali dengan kajian filosofi sampai dengan aksi. Semoga bermanfaat dan terima kasih.

Wa Allah 'alam bi al-shawab.

Bandung, 15 Maret 2018
Enjang AS

DAFTAR ISI

Pengantar Penyunting — i
Daftar Isi — v

Enjang AS

Filsafat Dakwah: Sebuah Upaya Keluar dari Kemelut Mempermasalahkan Dakwah
A. Pendahuluan — 1
B. Potret Dakwah: Antara Cita dan Realita — 5
C. Membangun Perseptual dalam Memanusiakan Manusia — 13
D. Penutup — 19
Daftar Pustaka — 20

Tata Sukayat

Dakwah dan Nilai Universalitas Islam: Membumikan Ajaran Islam Rahmat Lil'alamin melalui Kebijakan Publik
A. Pendahuluan — 23
B. Dakwah sebagai Doktrin Ajaran (Idealita) — 24
C. Dakwah sebagai Sumber Nilai Universal (Realita) — 26
D. Pendekatan Dakwah Strukrtural — 30
E. Dakwah melalui Kebijakan Publik — 34
F. Strategi Dakwah Struktural melalui Kebijakan Publik — 39
G. Penutup — 41
Daftar Pustaka — 42

Aep Kusnawan

Reorientasi Dakwah Menatap Masa Depan Peradaban
A. Pendahuluan — 45

B. Anatomi Ilmu Dakwah — 49
C. Menatap Tantangan Dakwah Masa Depan Peradaban — 52
D. Beberapa Permasalahan Dakwah — 58
E. Reorientasi Dakwah — 62
F. Penutup — 97
Daftar Pustaka — 99

Ahma Sarbini

Nilai Tahuhid dan Profesionalisme Da'i
A. Pendahuluan — 105
B. Makna Nilai Tauhid — 112
C. Makna Profesionalisme Da'i — 115
D. Nilai Tauhid dan Profesionalisme Da'i — 119
Daftar Pustaka — 123

Tata Sukayat

Nilai Islam Universal:
Konsep Agama Dalam Bidang Sosial
A. Dakwah Struktural — 127
B. Nilai-nilai Islam Universal — 128
Daftar Pustaka — 179

Ahmad Sarbini

Dakwah Hizbiyyah sebagai Gerakan Dakwah Politik
A. Pendahuluan — 185
B. Latar Gerakan Dakwah *Hizbiyyah* — 187
C. Dakwah *Hizbiyyah* dan Gerakan Politik — 189
D. Penutup — 194
Daftar Pustaka — 194

Rohmanul Aziz

Karakteristik Masyarakat Dakwah
A. Pendahuluan — 197
B. Pendekatan Dakwah — 199
C. Karakteristik Masyarakat Dakwah — 206
D. Penutup — 213
Daftar Pustaka — 213

Uwes Fatoni

Respons Da'i terhadap Gerakan Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Tenjowaringin, Tasikmalaya
A. Pendahuluan — 215
B. Dakwah bi al-Uslub al-Difa'i — 222
C. Dakwah bi al-Uslub al-Hujumi — 225
D. Penutup — 232
Daftar Pustaka — 233

Hajir Tajiri

Pengembangan Kendali Diri sebagai Pilar Kecerdasan Moral: Perspektif Konseling Kognitif-Perilaku
A. Pendahuluan — 235
B. Pendekatan Konseling Kognitif-Perilaku — 240
C. Problem Kendali Diri sebagai Pilar Kecerdasan Moral — 247
D. Pendekatan Kognitif-Perilaku untuk Kendali Diri — 253
E. Penutup — 258
Daftar Pustaka — 259

Dudy Imanuddin Effendi

New Religious Movement dalam Perspektif Konseling
A. Pendahuluan — 263
B. Pembahasan — 266

C. *New Age* sebagai Manifest NRM — 269
D. Kepercayaan dan Sekte sebagai Manifest NRM — 273
E. Analisis Konseling Rational Emotif atas Fenomena NRM — 279
F. Analisis Konseling Logoterapi atas Fenomena NRM — 286
G. Penutup — 295
Daftar Pustaka — 295

Indeks — 299

FILSAFAT DAKWAH
Sebuah Upaya Keluar Dari Kemelut Mempermasalahkan Dakwah

Dr. Enjang AS

A. Pendahuluan

Dakwah dalam praktiknya merupakan kegiatan yang sudah sangat tua, karena eksistensinya "diyakini" telah hadir seiring dengan tugas dan fungsi yang diemban oleh manusia di belantara kehidupan mahakarya pencipta alam semesta, yaitu sebagai *khalifah fi al-ardh*.[1] Keberadaannya kemudian diperkuat oleh sebuah pemahaman bahwa dakwah merupakan bagian dari kewajiban seorang muslim, bahkan diyakini sebagai tugas suci (ibadah) yang mesti dijalankan oleh setiap pribadi muslim sesuai dengan kapasitasnya masing-masing.

Namun pada sisi lain, dibalik keyakinan yang kuat tentang kewajiban dakwah bagi setiap pribadi muslim, terdapat fenomena yang kurang menggembirakan, yaitu masih lemahnya bangunan pemaknaan dakwah di tengah masyarakat muslim yang hingga saat ini belum mengalami perubahan secara signifikan. Fenomena masih lemahnya pemaknaan dakwah ini, diperkuat oleh banyaknya masya-

[1] Tugas dan fungsi manusia sebagai khalifah ini merujuk pada Q.S. al-Baqarah [2] ayat 30, yang artinya: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

rakat muslim yang memahami dakwah sebagai kegiatan ceramah (*khithabah*), yaitu sebuah proses menyampaikan ajaran Islam secara verbalistik (ceramah) yang dilakukan oleh para *mubaligh* atau *mubalighah* dalam pengajian-pengajian di majelis taklim atau kegiatan ceramah keagamaan pada peringatan hari-hari besar Islam.

Beberapa asumsi di atas ditopang oleh berbagai fakta yang menunjukkan bahwa dalam realitasnya tidak sedikit masyarakat muslim masih memaknai dakwah hanya sebagai proses penyampaian ajaran Islam secara verbalistik, dan sasaran (objek) dakwah – seakan-akan -- dipandang sebagai entitas pasif. Sehingga setiap subjek dakwah (pelaku), bebas untuk menyampaikan apa pun sesuai dengan keyakinan, ideologi dan kebenaran perspektif pribadinya, bahkan "tidak memberi" peluang kepada sasarannya (objek) untuk memanfaatkan potensi dirinya secara optimal. Bahkan pada beberapa kasus, pelaku dakwah merasa sukses apabila sasaran dakwah (*mad'u*) telah dibuat terpingkal-pingkal sampai sakit kulit perut karena tertawa, atau merasa puas ketika melihat para mustaminya terkagum-kagum, bahkan menangis tersedu-sedu karena kepiwaian retorisnya dalam berpidato.

Sekalipun demikian, para pemikir dan pemerhati dakwah tidak lantas dapat mengatakan bahwa dakwah dalam bentuk ceramah (*khitabah*) telah gagal membangun masyarakat muslim pada cita-cita yang sesungguhnya. Karena sebagai bagian dari aktivitas dakwah yang lebih menyeluruh, kegiatan dakwah dalam bentuk ceramah telah sukses sesuai dengan porsinya. Setidaknya, telah mampu menarik perhatian para audiennya (sasaran dakwah) untuk keluar dari rutinitas kehidupan sehari-hari yang lebih materialistis kepada kegiatan yang lebih berorientasi pada peningkatan kesadaran kemanusiaannya.

Tentu, tidak boleh merasa puas dan berhenti sampai di situ, karena dakwah bukan hanya sebagai proses membuat surga dalam telinga, atau menghadirkan neraka dalam imajinasi para pendengar-

nya. Lebih dari itu, bahwa dakwah merupakan upaya meningkatkan dan mewujudkan kesadaran puncak kemanusiaan, dan dalam rangka memanusiakan manusia hingga mencapai kebahagiaan hakiki dan bukan kebahagiaan semu yang bersifat sementara dan fatamorgana.

Berdasarkan asumsi di atas, maka dipandang perlu adanya kajian dakwah secara filosofis, sebagai upaya untuk menemukan dan memahami esensi dan substansi dakwah islamiyah. Langkah ini dibutuhkan agar tidak terjadi kesalahpahaman dan kesalahmaknaan tentang dakwah, setidaknya sebagai upaya untuk meminimalisasi kesalahpahaman dan kesalahmaknaan tentang dakwah islamiyah itu sendiri.

Selanjutnya, kajian filosofis tentang dakwah ini pun dibutuhkan untuk mengkritisi hasil kerja pemikiran atau penafsiran terhadap ayat-ayat dakwah yang terdapat dalam al-Qur'an yang menjadi kitab dakwah.[2] Langkah awal kajian filosofis ini, dapat dimulai dari sebuah pertanyaan tentang esensi dakwah, yakni "apakah hakikat dakwah?". Ketepatan jawaban atas pertanyaan ini, akan membantu kita dalam menjawab persoalan epistemologis dan aksiologis dakwah.

Berpangkal pada ketidaktepatan dalam merumuskan jawaban atas problem ontologis[3] inilah, jawaban atas persoalan epistemo-

[2] Mungkin langkah ini akan berimplikasi pada perdebatan yang disebabkan oleh perbedaan titik pijak atau perbedaan pendekatan yang digunakan. Untuk menghindari perdebatan yang mesti diperpanjang maka perlu dijelaskan bahwa pendekatan yang digunakan dalam kajian ini adalah pendekatan secara *genetivus subjektivus,* yaitu menempatkan Islam sebagai subjek yang dijadikan sebagai titik tolak berpikir, dan tidak sebaliknya yaitu menggunakan pendekatan *genetivus objektivus* yang menempatkan filsafat sebagai subjek (titik tolak berpikir). Sehingga kajian ini berupaya memahami hakikat dakwah menurut atau bertolak dari ajaran Islam (khususnya sebagaimana yang dijelaskan atau digambarkan oleh al-Quran dan al-Hadits). Karena al-Quran merupakan kitab dakwah (*al-Risâlah al-Khâtimah*) yang ditujukan kepada segenap umat manusia, termasuk bangsa Arab dan non-Arab serta seluruh umat lainnya. Lihat: Yusuf Musa, *Al-Quran dan Filsafat*, terj. Ahmad Daudy, Jakarta: Bulan Bintang, 1988, hlm. 2.

[3] Ontologi adalah merupakan sebuah cabang filsafat yang berdiri sendiri, dan sering disebut sebagai metafisika umum. Kajian dari cabang filsafat ini mengenai seluruh

logis dan aksiologis menjadi jauh dari yang sesungguhnya, karena problem ontologis berkaitan dengan apa yang hendak diketahui[4] atau esensi yang hendak dikaji, dan seringkali disebut sebagai pengkajian untuk mengetahui makna yang terdalam (*beyond reality*) atau hakikat kenyataan (realitas) dari sesuatu itu sendiri.[5] Dalam persoalan ini, pertanyaan yang banyak diketengahkan adalah terkait dengan "apa hakikat dakwah" dan "mengapa berdakwah". Inilah di antara persoalan ontologis dakwah yang memerlukan keluasan dan ketepatan jawabannya.

Upaya ini selain untuk mencermati dan memahami makna dakwah yang berkembang di tengah masyarakat, juga sebagai upaya untuk meminimalisasi kesalahmaknaan dan kesalahpahaman atas asumsi-asumsi filosofis tentang dakwah yang pada akhirnya akan menjadi bentuk pemikiran tunggal dan eksklusif, serta menolak tampilnya pemikiran baru mengenai dakwah yang bisa jadi lebih mendekati makna esensial dan substansial sebagaimana diharapkan oleh Sang Pencipta.

Bertolak dari asumsi tersebut, kajian dakwah Islamiyah secara filosofis dipandang perlu, sebagai upaya untuk menemukan, mema-

---

realitas dalam satu visi yang menyeluruh menurut isinya yang paling mutlak, yaitu dengan mengkaji "yang ada" sejauh "yang ada" (*to on hei on, being as being, al-mawjud bima hua mawjud*) untuk sampai pada pemahaman tentang "apa yang ada di balik yang ada (nyata) atau semesta ini (*ta meta physika, ma ba'da al-thabi'ah*). Selanjutnya, kesimpulan-kesimpulan spekkulatif (dari satu atau beberapa ontologi) yang berupa postulat-postulat atau asumsi-asumsi tentang obyek yang dikaji, nantinya akan dijadikan landasan ontologis. Untuk kajian lebih lanjut dapat dilihat dalam Anton Bakker, *Ontologi, Metafisika Umum,* Kanisius, Yogyakarta, 1992, hlm. 15-16, dan Loren Bagus, *Metafisika,* Gramedia, Jakarta, 1991.

[4] Jujun Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif,* Yayasan Obor Indonesia dan Leknas LIPI, Jakarta, 1982, hlm. 4. Lebih lajut Jujun menyebutkan bahwa ontologi adalah penetapan batas ruang lingkup wujud yang menjadi objek penalaran dan penafsiran tentang hakikat realitas, Jujun S. Suriasumantri, 1985, hlm. 363.

[5] Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* terj. Soejono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1989. hlm. 76. Lihat: juga Rizal Muntasir dan Munir Misnal, *Filsafat Ilmu,* Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2000, hlm. 44-46.

hami[6] dan merumuskan makna dakwah sebagaimana yang dimaksudkan dalam kitab dakwah. Untuk tujuan tersebut maka pembahasannya, selain bersandar pada ayat al-Quran yang menjadi inspirasi awal untuk memahami dakwah, juga memanfaatkan tradisi berpikir filsafat.[7] Selain karena pendekatan ini dipandang sah dalam epistemologis Islam, juga sebagai upaya untuk memanfaatkan dua faslitas yang telah disediakan oleh Sang Causa Prima, yaitu fasilitas *naqli* dan *aqli*.

Langkah di atas, merupakan sebuah upaya untuk memahami pesan dalam risalah Tuhan dan mengkritisi rumusan dakwah sebagai bentuk produk pemikiran yang mewujud sebagai proposisi filosofis yang dipandang sebagai bentuk pemikiran tunggal dan eksklusif, sehingga "menolak tampilnya" pemikiran baru (*kreativitas intelektual*) mengenai dakwah itu sendiri. Oleh sebab itu, sekalipun kajian ini berpijak pada tradisi kajian filsafat untuk menemukan "keapa-an" dan "ke-mengapa-an" dakwah Islamiyah, tetapi tidak melepaskan rujukan dasar yang menghadirkan pemahaman dan keyakinan tentang adanya kewajiban dakwah itu sendiri.

B. Potret Dakwah: Antara Cita dan Realita

Al-Qur'an merupakan salah satu di antara referensi yang banyak dibaca umat manusia, bahkan menjadi sumber pengetahuan

[6] Menyusun formulasi argumentasi sesuai dengan kapasitas dan kemampuan manusia, dan langkah ini merupakan proses sintesis secara dialektis antara pesan ajaran (*fitrah al-munzalah*) dengan kapasitas berpikir (*fitrah insaniah*) manusia. Dalam proses sintesis ini manusialah yang bergerak menuju ke arah wahyu sebagai Pengetahuan Tuhan, sehingga kemurnian wahyu akan tetap dalam keadaannya, karena sintesis terjadi dalam tataran dunia manusia dan tidak dalam dimensi sumber pengetahuan Ilahiyah (wahyu).

[7] Kajian secara falsafati secara umum dalam aplikasinya dapat menggunakan dua pendekatan ketika mengkaji sebuah objek kajian tertentu, yaitu dengan pendekatan *genetivus subjektivus* dan pendekatan *genetivus objtivus*. Lihat: Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam,* Jakarta: Universitas Indonesia, 1983, hlm. 10.

dan inspirasi bagi kehidupan umat manusia dalam menapaki dinamika kehidupan duniawi. Khususnya bagi umat Islam, al-Qur'an diyakini sebagai kitab suci terakhir yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad Saw. untuk dijadikan sebagai pedoman hidup (*way of life*) bagi umat manusia, dan dalam terminologi al-Qur'an disebut sebagai *hudan li al-nâs* (petunjuk bagi manusia).[8]

Selanjutnya, karena al-Qur'an diposisikan sebagai petunjuk bagi umat manusia pada umumnya dan sebagai pedoman bagi orang-orang yang bertakwa, maka al-Qur'an dipandang sebagai sumber pengetahuan yang di dalamnya terdapat berbagai aturan kehidupan. Bahkan al-Qur'an sendiri memproklamirkan bahwa tidak ada sesuatu pun yang terlewatkan didalamnya.[9] Karena al-Quran merupakan sumber pengetahuan yang secara sempurna telah menjelaskan segala sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia,[10] maka petunjuk dan penjelasan mengenai dakwah pun dipahami terdapat di dalamnya.

Dengan demikian, berbicara dan kajian tentang dakwah tidak dapat terlepas dari al-Qur'an yang menjadi sumber pengetahuan, bahkan disebutkan sebagai kitab dakwah yang berfungsi sebagai penjelas, petunjuk dan menjadi tempat kembali yang utama (*al-marju' al-'ala*) dalam melakukan kajian dan pembahasan terkait dengan persoalan dakwah Islamiyah. Lebih dari itu, Sayyid Qutb, mengatakan bahwa al-Quran merupakan kitab dakwah,[11] yang

---

[8] Lihat antara lain Q.S. al-Baqarah [2]: 2, 97, 185, Q.S. Ali Imran [3]: 138; al-Ma'idah [5]: 38, 46. Al-Quran selain menyatakan diri sebagai *hudan li al-nas*, juga menyebutnya sebagai *al-furqân* (pembeda antara yang baik dan yang buruk); *rahmat* (rahmat); *syifâ'* (obat penawar); *mau'izhat* (nasihat, petuah); *dzikr li al-'âlamin* (peringatan bagi seluruh alam); *tibyân likulli syay'* (penjelasan bagi segala sesuatu); *al-kitâb* (kitab, buku) dan beberapa atribut lainnya.

[10] Lihat QS. al-Nahl [16]: 89.

[11] Penyebutan al-Quran sebagai kitab dakwah digunakan juga oleh Abu al-'Ala al-Maududi dalam salah satu karyanya, "…*al-Qur'an Kitab ad-Da'wah wa Manhaj al-Harokah.* Lihat Abu al-A'la al-Maududi, *al-Mabadi al-Asasiyyah li Fahm al-Qur'an,* (Lohor: *Dar al-Arubah li al-Da'wah al-Islamiyah*, 1960), h.34. Pendapat hampir sama disampaikan oleh Abu Musa yang menyatakan bahwa: "…kendatipun diturun-

menjadi landasan untuk memahami tentang apa, mengapa dan bagaimana dakwah.[12] Karenanya berfungsi sebagai penguat dan tempat berpijak, juga sebagai penjaga, penerang dan penjelas serta tempat kembali bagi para penyeru (*da'i*) dalam mengambil rujukan dalam aktivitasnya.

Di antara beberapa alasan yang menjadikan al-Quran di sebut sebagai kitab dakwah adalah karena al-Qur'an-lah yang memperkenalkan wacana dan menjelaskan segala sesuatu yang berkaitan dengan dakwah, termasuk di antaranya perintah mengenai wajibnya dakwah.[13] Al-Qur'an telah menjelaskan segala sesuatu yang berkenaan dengan dakwah, baik pada aspek esensi dan substansinya juga mengenai metodologinya. Lebih dari itu Syukriadi Sambas menjelaskan bahwa al-Quran, "selain sebagai kitab dakwah juga sebagai pesan dakwah Allah".[14] Karenanya, al-Qur'an menjadi salah satu refenrensi, bahkan menjadi rujukan utama dalam membicarakan dan memahami dakwah itu sendiri. Karena al-Quran telah memperkenalkan berbagai wacana dakwah, serta menjelaskan segala sesuatu yang berkenaan dengannya, termasuk perintah berdakwah bagi umat Islam.

Dalam al-Qur'an, terdapat banyak ayat yang memerintahkan untuk berdakwah bagi umat Islam, sebagai upaya menyeru umat manusia agar melaksanakan kebaikan (*al-ma'ruf*) dan meninggalkan perbuatan buruk (*al-munkar*), agar manusia mau dan mampu berbuat yang terbaik pada sesama, serta tidak berbuat kerusakan di

---

kan dalam kalangan bangsa Arab dan dengan bahasa Arab, al-Qur'an merupakan *kitab al-Da'wah* yang ditujukan kepada segenap umat manusia, termasuk bangsa Arab dan non Arab serta seluruh umat lainnya". Lihat Abu Musa, *al-Qur'an wa al-Falsafah,* terj. Ahmad Daudy, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 2.

[12] Lihat Sayyid Qutb, *Fiqih Dakwah,* (Jakarta: Pustaka Amini, 1995), hlm. 1.

[13] Misal, perintah dakwah sebagaimana ditemukan dalam Q.S. al-Nahl [16] ayat 125, Ali Imran [3] ayat 104, al-Nisa [4] ayat 114.

[14] Syukriadi Sambas, *Sembilan Pasal Pokok-pokok Filsafat Dakwah,* (Bandung: KP Hadid, 1998), hlm. 2.

(muka) bumi,[15] bahkan disebutkan juga sebagai upaya untuk melakukan penguatan potensi *ilhâm taqwâ* dan mengurangi potensi *ilhâm fujûr,* hingga manusia dapat mencapai "*mukhbitîn*".[16] Selain itu, disebutkan juga proses menyeru umat manusia ke *dar al-Islam,*[17] dan dalam ayat lain disebutnya sebagai Jalan Tuhan (al-Islam).[18]

Pertanyaannya, sebarapa pentingkah manusia mencapai *sabîlirabbik* dan *dar al-Islam* ini, hingga proses mengajaknya (dakwah) dipandang begitu penting, bahkan al-Mawardi menyebutnya sebagai kewajiban dan urusan keagamaan (*al-Qawaid al-Diniyah*).[19] Sementara menurut Ibn Taimiyah, bahwa melaksanakan dakwah (*ta'muruna bi al-ma'ruf wa tanhawna 'an al-munkar*) merupakan kewajiban utama dan merupakan sebaik-baiknya perbuatan.[20]

Terlepas dari status hukumnya, apakah termasuk dalam kategori wajib *'ain* atau wajib *kifayah.*[21] Perintah mengenai dakwah, ba-

---

[15] Lihat Al-Qashas (28): 77.

[16] Di antara makna kata "*mukhbitîn*" dalam ayat 34 surat al-Hajj tersebut adalah orang yang berhati tenang dipenuhi keimanan, ia selalu berdzikir kepada Allah Swt., ia santun kepada Allah, khusyu dalam menjalankan ibadah *mahdhah*, dan ia selalu menempatkan sesuatu pada tempatnya dan sesuai peruntukannya**,** melaksanakan ajaran Islam sepenuh hati. Isyarat dapat dilihat atau *istinbâth* dari isyarat Q.S. Hud [11]: 23, dan al-Hajj [22]: 34.

[17]Lihat Q.S. Yunus [10]: 25.

[18] Lihat Q.S. Al-Nahl [16]:16.

[19] Imam al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah,* (Mesir: *Syirkah wa Matba'ah Musthafa al-Baby*, Cetakan ke-3, 1393), hlm. 258.

[20] Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah, *al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar,* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, Cetakan I, 1396 H.), him. 26-27

[21]Ketetapan wajib 'ain dalam melaksanakan dakwah, didasarkan kepada keumuman perintah pada firman Allah dalam Q.S. Ali-Imran [3]: 110 yang berbunyi:
Artinya: Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.
Secara normatif, landasan lain mengenai perintah dakwah An-Nahl [16] ayat 125 dan hadits Rasulullah saw. yang berbunyi:
من راى منكم منكرا فليغير بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذالك اضعاف الايمان
"Siapa saja melihat kemunkaran maka rubahlah dengan tangannya, jika tidak mampu maka dengan lisannya, dan jika tidak mampu juga maka rubahlah dengan

nyak ditemukan dalam al-Qur'an, pada al-Sunnah serta Ijma' (*ijm'a al-Umah*).[22] Juga terlepas apakah termasuk kategori wajib *'ain* atau wajib *kifayah,* dakwah merupakan kewajiban bagi umat Islam yang menjalankan syari'at Islam sebagai agama risalah dan dakwah. Sehingga umat Islam berkewajiban untuk meneruskan risalah dengan dakwah sebagai upaya atau proses bagi kesempurnaan dan keselamatan hidup umat manusia.

Bertolak dari beberapa argumen normatif tersebut maka bagi seorang muslim, dakwah merupakan suatu kewajiban yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Kewajiban dakwah merupakan sesuatu yang bersifat *conditio sine quanon,* sesuatu tidak dapat dihindari oleh seorang muslim. Karena dakwah melekat erat bersamaan dengan pengakuan seseorang yang mengidentifikasi dirinya sebagai penganut ajaran Islam.[23]

Pentingnya dakwah sebagaimana dijelaskan di atas, terdapat beberapa argumen lain yang menyebabkan dakwah begitu penting bagi kehidupan umat manusia. Di antara argumennya adalah disandarkan pada rangkaian sejarah para nabi dan rasul yang menjadi

---

hatinya, dan yang demikian (merubah kemunkaran dengan hati) merupakan selemah-lemahnya iman". Lafadz *"man"* dalam hadits di atas bersifat umum, maka menunjukkan kepada setiap individu, sehingga kewajiban dakwah merupakan kewajiban setiap pribadi muslim. Sedangkan ulama yang menetapkan bahwa dakwah merupakan wajib *kifayah* adalah karena memandang dan menetapkan bahwa lafadz *"min"* dalam QS. Ali-Imran: 104 adalah *li al-Tab'idh* (artinya untuk sebagian), jadi kewajiban berdakwah hanya sebagai wajib *kifayah.* Sedangkan ulama yang menetapkan bahwa dakwah hukumnya *wajib'ain* didasarkan pada argumen bahwa lafadz *man* (**من**) pada QS. Ali-Imran ayat 104, merupakan *li al-Bayan wa al-Tabyin* dan bukan *li al-Tab'idh.* Dengan demikian, dipahami bahwa menyampaikan dakwah merupakan kewajiban yang harus dipikul oleh seluruh orang *muslim-mukallaf,* sesuai dengan kemampuan masing-masing. Lihat lanjut dapat di lihat pada *Tafsir Ibn Katsir*, Jilid II, hlm. 195-196, juga *Tafsir al-Razi,* Jilid VIII, hlm. 177-178, dan dalam *Tafsir al-Qurtubi,* Jilid IV, hlm. 165. Selanjutnya lihat juga hadits yang diriwayatkan Imam Muslim dari Abi Sa'id al-Khudri r.a. dalam *Shahih Muslim,* no. 45, dan hadits ke 2173 pada *Sunan al-Tirmidzi*.

[22] Lihat. *Syarh al-Nawawi 'ala Shahih Muslim* 2/22.

[23] Cermati hadits yang berbunyi:بَلِّغُوْاعَنِّى وَلَوْ آيَةً

subjek dakwah, dan melekat di dalamnya tugas untuk menyelamatkan kehidupan umat manusia dan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam sejarah para nabi dan rasul, tercatat gambaran kehadiran para nabi dan rasul di tengah kondisi sosial manusia yang sedang mengalami degradasi moral atau di tengah kehidupan masyarakat yang tengah terjadi proses dehumanisasi.

Nabi Musa dan Nabi Harun misalnya, keduanya diturunkan ketika tengah terjadi fenomena penghambaan manusia terhadap manusia lainnya. Nabi Luth diutus pada suatu kaum yang sedang mengalami penyelewengan kodrat kemanusiaan, dengan merebaknya perbuatan *free sex* dan homoseksual. Begitu juga dengan nabi terakhir, Muhammad Saw. diutus pada masyarakat Mekah yang kondisi sosial budayanya, serta mental spiritualnya tidak jauh berbeda dengan kondisi masyarakat yang dihadapi oleh nabi sebelumnya. Terjadinya perbudakan, dan jatuhnya nilai-nilai kemanusiaan hingga sebagian manusia memandang sebagian manusia lainnya, tidak lebih baik dari hewan peliharaan yang dapat diperjualbelikan.

Bertolak dari beberapa kisah dalam rentang sejarah manusia dan kehadiran para nabi dan rasul di tengah kehidupan manusia, terdapat fakta sejarah yang menunjukkan bahwa karja para nabi dan rasul tidak hanya pada persoalan pengingkaran dan keimanan terhadap Dzat yang dipertuhankan (*tu'minuna billâh*), melainkan erat pula kaitannya dengan permasalahan kemanusiaan (*antroposentris*), dan mereka melakukan proses penyelamatan umat manusia (*ta'muruna bi al-ma'ruf*) dari belenggu dirinya dan sesamanya (*tanhawna 'an al-munkar*). Perilaku para nabi dan rasul, sebagaimana disebutkan, telah menunjukkan urgensi dakwah di tengan kehidupan masyarakat manusia, setidaknya sebagai upaya pembebasan umat manusia dari belenggu yang menghambat terealisasinya potensi fitrah kemanusiaan.

Dakwah yang dilakukan oleh para nabi dan rasul pada dasarnya sebagai upaya dalam mempertahankan fitrah kemanusiaan,[24] menuntun akal manusia dalam mencari dan menjalankan kebenaran (*al-ma'ruf*),[25] meninggalkan perbuatan buruk dan tidak berbuat kerusakan (*al-munkar*), serta merealisasikan Islam sebagai *rahmatan li al-alamin*.[26] Sehingga kehadiran dakwah dibutuhkan dalam kehidupan umat manusia, karena tidak semua manusia memiliki kemampuan untuk mendapatkan kebenaran hakiki, dan tidak setiap manusia mampu memahami pesan wahyu yang menjadi dasar dan alasan dalam melaksanakan kebaikan (*al-ma'ruf*) dan menjauhi perbuatan buruk (*al-munkar*).

Keterbatasan manusia dengan berbagai kelebihan yang dimiliki oleh setiap manusia ini, dinyatakan juga oleh Sokrates (470-399 SM), bahwa:

---

[24] Menuntun keyakinan umat manusia sesuai dengan fitrahnya yaitu tauhidullah (memiliki keyakinan kepada Allah SWT). Islam menganut suatu paham bahwa manusia pada dasarnya itu bersih (fitrah) seperti kertas putih. Kemudian apakah akan tetap dalam kondisi fitrahnya atau berubah, tentunya akan sangat ditentukan lingkungan atau kondisi lain yang mempengaruhinya. Hal ini didasarkan pada sebuah hadits yang artinya "Setiap anak yang lahir ke dunia ini dalam keadaan suci tergantung orang tuanya apakah akan menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi". Dengan demikian manusia punya potensi yang sama besarnya untuk berbuat baik atau buruk tergantung dominasi stimulus yang diterima dirinya. Hal ini erat kaitannya dengan konsep *human condition,* artinya lingkungan dimana ia hidup tidaklah sekedar pelengkap saja melainkan memberikan warna atau corak tertentu dalam membentuk tatapikir, tatasikap dan perilaku seseorang. Di sinilah peran dakwah dibutuhkan, yaitu untuk menunjukan dan menuntun, serta menguatkan kesadaran fitrah kemanusiaan yang senantiasa pluktuatif (bertambah dan berkurang), agar senantiasa stabil (kokoh) dalam beriman dan beramal shaleh, serta tidak berbuat kerusakan di muka bumi, (Q.S. al-Qashash [28]: 77).

[25] Keterbatasan akal ini dalam mencari kebenaran hakiki yang derlu dipandu melalui wahyu yang dipancarkan oleh gerakan dakwah. Dakwah Islam menjadi dasar dan alasan bagi akal untuk melaksanakan kewajiban beriman kepada Allah, sebab sebelum datangnya dakwah yang dibawa oleh Rasul Allah manusia tidak akan mendapat azab (siksa) dari Allah (Q.S. al-Isra (17) ayat 15; Q.S. Nuh [71] ayat 1-6).

[26] Wilayah kerasulan Muhammad Saw berlaku untuk seantero jagad raya (Q.S. al-Anbiya [21]:107-108; al-Qashash [28]:77). Lihat pula Syukriadi Sambas, *Sembilan Pasal Pokok-pokok Filsafat Dakwah.* (Bandung: KP Hadid Fakultas Dakwah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, 1999) hlm. 11.

> Dalam diri manusia terpendam jawaban mengenai berbagai persoalan dunia. Tetapi seringkali manusia itu tidak menyadari bahwa dalam dirinya terpendam jawaban-jawaban bagi persoalan yang dipertanyakannya. Karena itu perlu ada orang lain yang membantu orang itu mengemukakan jawaban-jawaban yang masih terpendam tersebut. Perlu adanya seseorang dalam membantu orang itu melahirkan ide yang ada dalam manusia tersebut.[27]

Dengan demikian, dapatlah kita katakan bahwa dakwah begitu dibutuhkan bagi kehidupan umat manusia. Karena dakwah sebagai upaya memberi jawaban atas pertanyaan dan persoalan yang dihadapi umat manusia. Bahkan merupakan sebuah proses penyelamatan umat manusia dari berbagai belenggu pemikiran, pemahaman, sikap dan perilaku yang merugikan, agar manusia agar mau dan mampu berbuat baik kepada sesama, serta tidak berbuat kerusakan di (muka) bumi.[28]

Dakwah sebagai kerja sadar dalam rangka memanusiakan manusia, dan kehadirannya begitu dibutuhkan, demi keselamatan, kesejahteraan, dan kebahagiaan umat manusia, maka manfaatnya dapat dipandang sebagai karya besar manusia yang dilakukan untuk sesamanya.

Bertolak dari urgensi dakwah dalam kehidupan manusia maka eksistensinya akan tetap dibutuhkan oleh umat manusia dalam rangka menumbuhkan dan mewujudkan kesadaran kemanusiaan dalam wujud pribadi-pribadi yang memiliki kasih sayang terhadap sesama, mewujudkan kesalehan sosial dalam tatanan masyarakat *marhamah* yang dilandasi oleh kebenaran tauhid,[29] kesetaraan de-

---

[27] Lihat: Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islami,* Bandung: Remaja Rosdakarya, hlm. 11.

[28] Lihat QS. Al-Qoshosh (28): 77.

[29] Konsep tauhid yang diketengahkan oleh al-Qur'an adalah penyembahan kepada satu Tuhan. Akan tetapi tidak semata-mata menyembah Tuhan dalam arti statis yang terbatas pada shalat saja, melainkan dalam bentuknya yang dinamis, konsekuensial yang meliputi banyak aspek kehidupan.

rajat,[30] semangat persaudaraan, kesadaran akan arti penting kesejahteraan bersama, dan penegakan keadilan di tengah-tengah kehidupan masyarakat.[31] Selanjutnya agar dakwah dapat memanusiakan manusia, maka sangat penting memahami hakikat manusia itu sendiri. Jika tidak, maka kegiatan dakwah tidak menutup kemungkinan hanya akan menjadi ceremonial belaka.

C. Membangun Perseptual dalam Memanusiakan Manusia

Otak manusia dengan fungsinya yang rumit, dapat mengolah indrawi dalam banyak cara. Suatu kondisi saraf yang disebut sinestesia, bahkan memungkinkan sebagian orang melihat musik, mendengarkan bentuk, atau mencicipi rasa sebuah nama. Oleh karena itu jika kita menemukan orang yang seperti itu, jangan lantas kita mengatakannya bahwa orang-orang telah gila. Orang-orang itu tidak gila kata Newberg dan Waldman, tetapi otak mereka mengolah informasi indrawi dengan cara yang unik.[32]

Otak yang menjadi gudang pemprosesan informasi indrawi melalui tubuh dan disalurkan lewat lusinan proses perspetual dan kognitif yang menganalisis, membedah, dan menyusun kembali informasi itu menjadi realitas internal. Kebanyak pemprosesan informasi ini berlangsung di lobus parietal, oksipital, dan temporal, ter-

[30] Persamaan merupakan salah satu dari konsep sosial Islam karenanya dalam masyarakat Islam tidak kelas. Di sini status sosial manusia tidak ditentukan oleh kekuasaan, warisan, atau kekayaan yang diperoleh lewat usahanya sendiri melainkan oleh takwanya, kesalehannya, sifat-sifat pribadinya dan sumbangan yang diberikannya kepada orang lain dan kepada masyarakat. Dalam kerangka Islam setiap orang memiliki kesempatan yang sama untuk mengeluarkan seluruh potensi yang dimilikinya.

[31] Keadilan merupakan salah satu sendi kehidupan bermasyarakat bahkan keadilan lebih utama daripada kedermawaman atau ihsan. Oleh karena itu, dalam pandangan dan jiwa hukum Islam semua orang sama dan tidak ada seorang pun yang kebal terhadap hukum demi kepentingan orang banyak.

[32] Andrew Newberg dan Mark Waldman¸ *Born to Believe: God, Scinece, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*¸ terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan Pustaka, 2013, hlm. 110.

utama diperuntukkan bagi persepsi bawah sadar serta memori jangka panjang.[33] Aktivitas saraflah yang mengubah cara kita memahami realitas, dan tentunya ketika seseorang menerima apa saja sebagai sebuah kebenaran bisa jadi ia telah terjebak dalam ilusi yang mendatangkan kekeliruan.[34]

Untuk tujuan ini, dalam rangka meminimalisasi kekeliruan dalam memanusiakan manusia langkah awal yang dapat ditempuh adalah memahami hakikat manusia itu sendiri. Tentunya tidak mudah untuk menjelaskan hakikat manusia ini, karena ilmu pengetahuan modern pun tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk menjawab persoalan ini.

Ilmu pengetahuan modern hanya sampai pada pemahaman terbatas mengenai aspek-aspek telaah dan analisisnya. Akibatnya, nalar pemikiran semakin tidak dapat memastikan tentang apakah benar-benar ada "perbedaan nyata" antara binatang dengan manusia.[35] Oleh sebab itu, dalam rangka memanfaatkan kebebasan yang dimiliki oleh setiap manusia, juga sebagai upaya untuk menghindari kesalahan perseptual maka usaha untuk memahami hakikat manusia kita menggunakan penjelasan dari Pencipta manusia dan pencipta seluruh langit dan bumi (*fâthir al-samâwât wa al-ardl*).

Penjelasan Pencipta manusia tentang manusia banyak terdapat dalam al-Qur'an yang menjadi salah satu sumber pengetahuan, juga sebagai *hudan li al-nâs* (petunjuk bagi manusia)[36] dalam memahami

---

[33] B. Kolb dalam Andrew Newberg dan Mark Waldman, *Ibid,* hlm. 288.

[34] Persoalan ini dapat dipahami dari pernyataan Aristoteles, St. Thomas Aquinas yang mengatakan bahwa "pengetahuan samar-samar yang dapat diperoleh mengenai hal-hal tertinggi lebih berarti daripada pengetahuan paling pasti yang dapat diperoleh mengenai hal-hal yang lebih rendah". Karena sesuatu yang lebih tinggi tidak bisa diketahui dengan tingkat kepastian yang sama seperti yang bisa ketahui mengenai sesuatu yang lebih rendah. Lihat: E. F. Schumache¸ *Keluar dari Kemelut: Sebuah Peta Pemikiran Baru,* Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-2 1981, hlm. 3.

[35] E. F. Schumacher, *Ibid.,* hlm. 23.

[36] Lihat antara lain Q.S. al-Baqarah [2]: 2, 97, 185, Q.S. Ali Imran [3]: 138; al-Ma'idah [5]: 38-46,. Al-Quran selain menyatakan diri sebagai *hudan li al-nas*, juga menyebutnya sebagai *al-furqân* (pembeda antara yang baik dan yang buruk); *rahmat* (rah-

berbagai fenomena dan persoalan yang dihadapi oleh manusia, termasuk didalamnya persoalan dalam memahami dirinya sendiri.

Secara epistemologis, menjadikan al-Qur'an sebagai salah satu sumber untuk memahami manusia tidaklah dipandang sebagai sebuah langkah yang salah, karena al-Qur'an merupakan sumber penjelasan terbaik mengenai manusia yang disampaikan oleh Pencipta manusia. Di antara penjelasan al-Qur'an disebutkan bahwa manusia memiliki unsur jasmani,[37] dan jasmani ini merupakan salah satu esensi (hakikat) manusia.

Selain aspek fisik, aspek penting lainnya pada manusia adalah akal yang menjadi potensi yang menjadikan manusia mau dan mampu berpikir, bahkan akal ini merupakan bagian dari hakikat manusia yang membedakannya dengan makhluk lainnya.[38] Selanjutnya, aspek penting pada manusia adalah ruhani yang disebut oleh Ahmad Tafsir sebagai *al-Qolb*[39] yang menjadi tempat bersemayamnya iman,[40] karena iman tidak bersemayam pada jasmani dan juga tidak bersemayam pada akal.

---

mat); *syifâ'* (obat penawar); *mau'izhat* (nasihat, petuah); *dzikr li al-'âlamin* (peringatan bagi seluruh alam); *tibyân likulli syay'* (penjelasan bagi segala sesuatu); *al-kitâb* (kitab, buku) dan beberapa atribut lainnya.

[37] Lihat: Q.S. al-Qashash (28): 77. Tentang pentingnya fungsi jasmani ini dijelaskan dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 57, 60, 168; A-A'raf (7): 31-32.

[38] Lihat Q.S. Qaaf (50): 6-7; al-Thariq (86): 5-7; al-Ghasiyah (88): 17-20; Shaad (38): 29; Muhammad (47): 24; al-Nahl (16): 68-69; al-Jatsiyah (45): 12-13.

[39] Penjelasan Ahmad Tafsir ini didasarkan pada Q.S. al-Maidah ayat 41 dan al-Hujaraat ayat 14 "Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah: "Kamu belum beriman, tapi Katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Ayat ini menerangkan bahwa iman itu tempatnya di al-Qalb yang dijelaskan oleh a-Qurthubi berfungsi sebagai subjek (*fa'il*), dan didasarkan pada isyarat Nabi Muhammad Saw. yang mengatakan "takwa itu ada disini" (sambil menunjuk ke arah dada).

[40] Dalam hal ini, Iman merupakan prinsip dasar dalam ajaran Islam, perkataan iman biasa diartikan dengan perkataan kepercayaan. Iman kepada Allah diartikan dengan ungkapan percaya kepada Allah. Sebenarnya ungkapan iman mengandung pengertian yang lebih dalam dan lebih luas dari itu. Perkataan iman berasal dari akar *amana,* yang mempunyai dua bentuk, *transitif,* dan *intransitif.* Dalam bentuk *tran-*

Beberapa ayat lainnya dalam al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh makhluk lain.[41] Di antara kelebihannya adalah: (1) diberi daya berusaha dan usahanya dihargai (Q.S. 53: 79); (2) dijadikan sebagai khlaifah di bumi (Q.S. 2: 30; 6: 122); (3) diberi alat indera dan akal (Q.S. 16: 78; 30: 8). Sedangkan di antara kelemahan manusia adalah: (1) sombong dan mudah putus asa (Q.S. 11: 9; 17: 67; 22: 66; 100: 6); (2) suka membantah (Q.S. 16: 4; 18: 54); (3) suka tergesa-gesa (Q.S. 21: 37; 17: 11; 75: 20); (4) suka pelit (Q.S. 17: 100); (5) suka mengeluh (Q.S. 70: 20); (6) memiliki kecenderungan berbuat maksiat (Q.S. 75: 5); (7) mudah dipengaruhi hawa nafsu (Q.S. 12: 35); (8) cenderung melampaui batas (Q.S. 12: 35; 96: 6-7); (8) suka mencelakan diri sendiri dan orang lain (Q.S. 16: 4; 18: 54); (9) makhluk yang lemah (4: 28). Selain itu manusia memiliki fitrah atau berpontensi untuk menjadi makhluk sosial (Q.S. 49: 13), berkecenderung untuk beragama (Q.S. 5: 3; 7: 17-20, dan memiliki rasa cinta terhadap wanita dan anak-anak, kendaraan mewah, dan kekayaan lainnya (Q.S. 3: 14).

Berdasarkan beberapa keterangan di atas, dapat dipahami bahwa manusia dengan berbagai kelebihan dan kekurangannya, juga dengan berbagai aspek yang dimilikinya (jasmani, akal, dan ruhani) ditemukan adanya iman yang bersemayam dalam *al-qolb*, yang di-

---

sitif perkataan *amana* berarti memberi kedamaian dan keamanan. Dalam pengertian inilah al-Qur'an menyebutkan salah satu nama Tuhan: a*l-Mu'min,* artinya Yang Maha Pemberi Kedamaian dan Keamanan. Sedangkan dalam bentuk *intransitif*, perkataan *amana* berarti masuk ke dalam kedamaian dan keamanan. Dalam pengertian inilah seseorang yang menerima agama Allah, dalam hal ini agama Islam, disebut *mu'min*, yakni orang yang dengan menganut agama Islam akan merasakan rasa damai dalam hati (*peace of mind*), dan terhindar atau aman dari rasa takut (*security from fear*). Oleh sebab itu, dalam ajaran Islam, iman bukan sekadar pengakuan secara lisan. Iman mencakup beberapa prinsip, yaitu: (1) pembenaran hati (*tashdiqun bil-qalbi*); (2) pengakuan lisan (*taqrirun bil-lisani*); (3) perbuatan dengan seluruh indra (*'amalun bil-arkani*). Lebih lanjut lihat Thoyib I.M dan Sugiyanto, *Islam dan Pranata Sosial Kemasyarakatan,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002, hlm. 42.

[41] Lihat: Q.S. al-Isra (17): 70.

miliki oleh setiap manusia sejak lahir.[42] Sementara peneliti Barat hanya menemukannya baru sebatas emosi (energi yang identik dengan nafsu), dan lebih maju dari itu peneliti Barat menyebutnya sebagai spirit. Kecuali penemuan terakhir yang dilakukan oleh Andrew Newberg dan Mark Waldmann yang kemudian disusun dalam bukunya yang berjudul "*Born to Believe: God, Scinece, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs".*

Bertolak dari berbagai penjelasan di atas, maka dakwah yang dilakukan oleh setiap muslim adalah sebagai upaya untuk memanusiakan manusia, bertolak dan berujung pada aspek keimanan manusia yang menjadi hakikat kemanusiaan manusia itu sendiri. Iman inilah yang akan menjadi *world view*-nya manusia,[43] imanlah yang akan mengkerangka tatapikir, tatasikap, dan tatalaku manusia.

---

[42] Mahdi Ghulsyani *qalb*atau *fuad* sebagai intelek, yakni rasio yang tak terkotori (terdistorsi) atau sebagai *quwwah qudsiyah* yangoleh sebagian pemikir muslim diterjemahkan dengan intelek, sebagai rasio dan intusi sekaligus. Lihat Mahdi Ghulsyani,,*Filsafat-Sains Menurut Al-Quran*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1986, hlm. 33, 149. Pengetahuan pada tingkat intelektual ini dibedakan dengan pengetahuan inderawi, karena pengetahuan intelektual pada umumnya dikaitkan dengan fakultas pengetahuan tunggal yang supra inderawi yang disebut intelek yang ditemukan di bawah tingkat manusia. Melalui fakultas inilah manusia mencapai realitas ekstra mental pada tahap abstrak atau universal. Sehingga pengetahuan ini tidak terbatas lagi pada objek-objek tertentu dalam kekonkritannya, tetapi melampaui individualitas konkrit dan menjangkau alam umum yang tersembunyi –seolah-olah-- dibawah realisasi-realisasi ekstra mental. Alam yang dicapai dalam operasi intelek diekspresikan dalam suatu bayangan intelektual yang disebut ide atau konsep yang membentuk terminal dari operasi pertama pemikiran manusia. Karenanya proses yang dilalui oleh intelek adalah untuk menurunkan proposisi yang memiliki term umum yang disebut tindakan nalar. Lihat: Henry Van Laer, *Filsafat Sains: Ilmu Pengetahuan Secara Umum,* Alih Bahasa Yudiana W. Asmin dan Torang Rambe, Yogyakarta: LPMI, 1995, hlm. 2-5.

[43] Pandangan dunia (*Weltanschaung/world view*) adalah pemahaman yang dimiliki seseorang tentang wujud atau eksistensi (Ali Syariati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi,* Bandung: Mizan, 1992, hlm. 24). Menurut Murthadha Muthahari yang disebut pandangan dunia mengandung arti pengetahuan dunia atau kosmologi, ia berkaitan dengan masalah pengetahuan yang menjadi suatu sifat khas manusia, yang berbeda dengan perasaan, yang dalam hal ini manusia memiliki kesamaan dengan seluruh binatang (Murthada Muthahari, *Fundamental of Islamic,* alih bahasa Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1994, cet. ke-4, hlm. 10). Sedangkan Devos mengatakan, bahwa pandangan dunia adalah keseluruhan jawaban yang bersifat sistemik, serta

Jika manusia lemah atau bahkan tidak memiliki iman maka telinga mereka akan tersumbat (Q.S. 41:44), hati mereka akan terkunci mati, karena itu mereka tidak akan mengerti (Q.S. 63: 3), bahkan akan menjadi sesat dalam hidupnya (Q.S. 30: 53), karena pengetahuannya hanya terbatas pada aspek kehidupan duniawi belaka (Q.S. 53: 29-30), hidupnya hanya mengikuti hawa nafsunya (Q.S. 28: 50), bahkan terkunci mati pendengaran dan hatinya (Q.S. 45: 23; 38: 26).

Orang yang lemah dan tidak beriman hanya cinta dan benci buta, serta prasangka yang tidak beralasan disebabkan oleh kesalahan persepsi dirinya (penyakit hati) sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. 41: 14; 29: 38; 7:79; 16: 107-108; 40: 37, pada akhirnya akan menjadi takabur (Q.S. 27: 13-14) karena kebodohannya (Q.S. 6: 119; 22:8, dan 46: 23), sehingga apa pun yang dilakukannya hanya didasarkan pada perkiraan yang tidak beralasan (Q.S. 6: 148; 10: 39), karena mereka tidak berupaya memahami dengan hatinya (keimanannya). Sebagaimana dijelaskan: "Maka Apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? karena Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada."

Untuk memanusiakan manusia, karena manusia bisa jadi akan terjebak dan terperosok pada sifat hewan disebabkan oleh kelemahannya maka dibutuhkan dakwah yang menumbuhkan dan menumbuhkan serta menguatkan nilai-nilai kemanusiaan universal,[44] dengan cara menyeru umat manusia agar melakukan kebaikan (*al-ma'ruf*) dan meninggalkan perbuatan buruk (*al-munkar*), serta

---

dapat dipertanggungjawabkan terhadap pertanyaan yang berhubungan dengan hakikat, dasar dan tujuan serta makna sebuah kenyataan. Bila kenyataan diambil dalam sekup yang lebih luas, maka pandangan dunia mencakup pula pandangan hidup serta pandangan (tentang) manusia (Devos, *Inleiding tot de Ethiek,* alih bahasa Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987, hlm. 152).

[44] Lihat QS. 21: 107 yang menyatakan bahwa: "*Dan*, *Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan menjadi (pengembang) rahmat bagi seluruh alam*".

tidak berbuat kerusakan di (muka) bumi,[45] melalui penguatan potensi *ilhâm taqwâ* dan mengurangi potensi *ilhâm fujûr,* dan berpegang teguh pada *hudan li al-nâs* (petunjuk bagi manusia),[46] dan Jalan Tuhan (Al-Islam) hingga terwujudnya *dar al-Islam.*[47]

D. Penutup

Dakwah diperuntukan kepada manusia sebagai upaya memanusiakan manusia yang bertolak pada penguatan keimanan manusia yang bersemayam pada *al-qalb* sebagai *quwwah qudsiyah* untuk mencapai realitas ekstra mental yang tidak terbatas pada objek-objek konkrit dan menjadi dasar lahirnya yang sekaligus menjadi bingkai pandangan dunia (*world view*) setiap manusia yang kemudian menjadi kontrol tatapikir, tatasikap dan tatalaku manusia, serta menjadi energi penggerak untuk melakukan kebaikan (*al-ma'ruf*) dan meninggalkan perbuatan buruk (*al-munkar*), serta tidak berbuat kerusakan di (muka) bumi.

Dakwah sebagai proses menumbuhkan dan mewujudkan kesadaran kemanusiaan dalam wujud pribadi-pribadi yang memiliki kasih sayang terhadap sesama, mewujudkan kesalehan sosial dalam tatanan masyarakat *marhamah* yang dilandasi oleh kebenaran tauhid, kesetaraan derajat, semangat persaudaraan, kesadaran akan arti penting kesejahteraan bersama, dalam sebuah tatanan *dar al-salam.*

---

[45] Lihat Al-Qosos (28):77.

[46] Lihat antara lain Q.S. al-Baqarah [2]: 2, 97, 185, Q.S. Ali Imran [3]: 138; al-Ma'idah [5]: 38, 46. Al-Quran selain menyatakan diri sebagai *hudan li al-nas*, juga menyebutnya sebagai *al-furqân* (pembeda antara yang baik dan yang buruk); *rahmaṯ* (rahmat); *syifâ'* (obat penawar); *mau'izhaṯ* (nasihat, petuah); *dzikr li al-'âlamin* (peringatan bagi seluruh alam); *tibyân likulli syay'* (penjelasan bagi segala sesuatu); *al-kitâb* (kitab, buku) dan beberapa atribut lainnya.

[47] Lihat QS. Yunus [10]: 25.

Daftar Pustaka

Abu al-A'la al-Maududi. 1960. *al-Mabadi al-Asasiyyah li Fahm al-Qur'an,* Lohor: Dar al-Arubah li al-Da'wah al-Islamiyah.

Abu Musa. 1988. *al-Qur'an wa al-Falsafah,* terj. Ahmad Daudy, Jakarta: Bulan Bintang.

Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islami,* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Ali Syariati. 1992. *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi,* Bandung: Mizan.

al-Mawardi. 1393. *al-Aḥkām al-Sulthāniyah*. Mesir: *Syirkah wa Matbaah Musthafa al-Baby*.

Andrew Newberg dan Mark Waldman. 2013. *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*, terj. Eva Y. Nukman. Bandung: Mizan Pustaka.

Anton Bakker. 1992. *Ontologi, Metafisika Umum*. Yogyakarta: Kanisius.

Devos, *Inleiding tot de Ethiek*. 1987. alih bahasa Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Mahdi Ghulsyani. 1986. *Filsafat-Sains Menurut Al-Quran*, terj. Agus Effendi. Bandung: Mizan.

Henry Van Laer. 1995. *Filsafat Sains: Ilmu Pengetahuan Secara Umum,* Alih Bahasa Yudiana W. Asmin dan Torang Rambe. Yogyakarta: LPMI.

Ibn Taimiyah. 1396 H. *al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid.

Jujun Suriasumantri. 1982. *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Leknas LIPI.

Loren Bagus. 1991. *Metafisika*. Jakarta: Gramedia.

Louis O Kattsoff. 1989. *Pengantar Filsafat,* terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Miska Muhammad Amien. 1983. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia.

Murthada Muthahari. 1994. *Fundamental of Islamic,* alih bahasa Agus Effendi. Bandung: Mizan.

Rizal Muntasir dan Munir Misnal. 2000. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sayyid Qutb. 1995. *Fiqih Dakwah*. Jakarta: Pustaka Amini.

Schumacher, E. F. 1981. *Keluar dari Kemelut: Sebuah Peta Pemikiran Baru*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Syukriadi Sambas. 1998. *Sembilan Pasal Pokok-pokok Filsafat Dakwah*. Bandung: KP Hadid Fakultas Dakwah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Thoyib I. M. dan Sugiyanto. 2002. *Islam dan Pranata Sosial Kemasyarakatan*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Yusuf Musa. 1988. *Al-Quran dan Filsafat*, terj. Ahmad Daudy. Jakarta: Bulan Bintang.

DAKWAH DAN NILAI UNIVERSALITAS ISLAM:
Membumikan Ajaran Islam Rahmat Lil'alamin melalui Kebijakan Publik

Dr. Tata Sukayat

A. Pendahuluan

Secara bahasa, dakwah adalah upaya memanggil, menyeru dan mengajak kepada Allah (Q. S. Yusuf [12]: 108). Ajakan kepada Allah berarti ajakan kepada agama-Nya yaitu *al-Islam* (Q. S. Ali-Imran [3]: 19). Dalam ayat lain, terdapat perintah Allah untuk menegakan dakwah kepada Allah (*al-Islam*) ini dengan menggunakan redaksi lain, yaitu *al-Khayr* (Q. S. Ali-'Imran [3]: 104). Sedangkan *al-Khayr* adalah *al-Islam* dalam arti seluas-luasnya yaitu agama semua nabi sepanjang zaman. Dengan demikian dakwah adalah proses Islamisasi (*islamization process*), yaitu upaya mempertahankan keislaman setiap manusia yang sudah berislam jauh sebelum terlahir ke alam dunia ini, dan mengupayakan orang yang inkar terhadap Islam agar kembali meyakini dan mengamalkan ajaran Islam.[1]

Dakwah kepada *al-Islam* bermakna mengajak segenap umat manusia meyakini dan mengamalkan *al-Islam* secara *kaffah* (Q. S. al-

[1] Berdasarkan asumsi di atas, dakwah secara substansi bisa diartikan sebagai upaya mengingatkan manusia (*al-Insan*) agar kembali dan mengingat perjanjian suci di alam ruh (*primordial convenant* atau *ahd al-Fitri fi 'alam al-Ruh*) berupa *syahadah al-Ilahiyah* atau pengakuan manusia terhadap eksistensi Allah Swt. sebagai rabb-Nya (Q. S. al-'Araf [7]: 172). Atas dasar perjanjian suci itu, dalam ajaran Islam diyakini bahwa seluruh manusia ketika terlahir ke alam dunia dalam keadaan *fithrah* atau suci membawa *tawhidullah* (Q. S. al-Rum [30]: 30). Akan tetapi manusia (*al-ins, insan, nisyan*) berpotensi lupa atau melupakan perjanjian itu, maka dakwah berfungsi mengingatkan kembali akan perjanjian itu, agar umat manusia tetap dalam keislamannya.

Baqarah [2]: 208). Sedangkan yang dimaksud, *al-Islam* yang kaffah adalah tercapainya isi, substansi, dan essensi ajaran *al-Islam*, yaitu *al-Islam* yang secara teologis berarti ajaran untuk berserah diri hanya kepada Allah serta mengikuti segala sistem ajaran-Nya serta menjauhi segala larangan-Nya. Serta al-Islam yang secara sosiologis, mampu memberikan kedamaian (*salam*), dan kesejukan (*silam*) serta kesejahteraan dan kesentosaan (*salamah*), bahkan tercapainya peningkatan kualitas hidup yang utuh dan komprehensif bagi umat manusia di dunia dan di akhirat (*sullam*).

Padangan ini, menampilkan agama dari dua sisi, yaitu agama sebagai isi doktrin/ajaran, dan agama sebagai aktualisasi doktrin (substansi dan essensi). Sayyed Hossein Nasr membedakan dua pemahaman ini dengan Islam ideal dan Islam realita.[2] Secara teologis, doktrin agama bersifat ideal menuntut penganutnya untuk mengamalkannya secara ideal pula, namun secara sosiologis pada realisasinya terkadang seringkali jauh dari sesuatu yang diharapkan.[3]

B. Dakwah sebagai Doktrin Ajaran (Idealita)

Dakwah Islamiyah yang berkembang secara kultural dalam bentuk tabligh (*khithabah* dan *kitabah*) memiliki orientasi materi dakwah yang bersifat doktrinal (keharusan). Karena hakikat beragama adalah meyakini suatu Dzat di luar diri manusia yang bersifat absolut. Dalam konteks Islam, menurut Ibn Taimiyah dakwah itu sebagai seruan untuk beriman kepada-Nya dan kepada ajaran yang dibawa

[2] Sayyed Hossein Nasr, *Islam Cita dan Islam Fakta* (Jakarta: Yayasan Obor, 1984), hlm. 1-3.

[3] Nurcholish Madjid membedakan dua pengertian ini dengan istilah **doktrin** dan **peradaban Islam. Doktrin** adalah Islam yang terdiri dari seperangkat ajaran ideal dalam bentuk wahyu yang diturunkan kepada Muhammad Saw., yang kemudian dihimpun dalam al-Qur'an. Adapun **Islam Peradaban** adalah Islam yang diamalkan oleh para pemeluknya yang memiliki sifat historis, yakni pengalaman-pengalaman yang menyejarah dalam kehidupan umat manusia. Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 103.

para utusan-Nya, membenarkan berita yang mereka sampaikan, serta mentaati perintah mereka. Hal itu mencakup ajakan untuk mengucapkan dua kalimah syahadat, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan melaksanakan ibadah haji. Juga mencakup ajakan untuk beriman kepada Allah, malaikat-Nya, para utusan-Nya, hari kebangkitan, dan beriman kepada *qadha* dan *qadar*-Nya yang baik maupun yang buruk. Serta ajakan untuk beriman kepada-Nya seolah-olah melihat-Nya.[4]

Kesadaran dan keyakinan terhadap Dzat di luar manusia ini telah memunculkan banyak kepercayaan dalam perjalanan sejarah kehidupan manusia. Kekuatan dan kebesaran Dzat itu menjadi karakteristik absolut yang melekat hanya pada identitas ketuhanan yang Maha Absolut. Bimbingan Dzat Maha Absolut itu disebut ajaran (wahyu). Di dalamnya termuat ajaran tentang kebenaran dan kebaikan yang bersifat parsial maupun universal. Dalam hal ini, terdapat kesamaan pandangan antar agama dan menjadi karakteristik masing-masing agama tersebut. Islam dengan ajaran tauhid dan kemuliaan Tuhan, Kristen dengan kasih sayang Tuhan, Konghucu dengan Peri-kemanusiaan, Hindu dengan perenungan dan Budha dengan kontemplasi.

Doktrin-doktrin inti agama tidak saja terdapat dalam ajaran yang berhubungan dengan konsep humanitas, tetapi juga yang bersifat teologis, doktriner dan akidah. Ketika memasuki ranah akidah, pemeluk agama tersebut tidak akan melakukan tawar-menawar. Misalnya, Islam memandang tauhid adalah doktrin terpenting dalam akidah; konsep tauhid dalam perspektif Islam tersebut menolak adanya kemusyrikan Tuhan dengan yang lain.[5]

---

[4] Syaikh Ibn Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawa,* Juz XV, (Saudi: al-Thab'ah as-Sa'udiyah, 1398 H.), hlm. 157-158.

[5] Misalkan dalam Q. S. al-Ikhlas, juga dalam pesan "Karuhun": *Munjung ulah ka gunung, muja ulah ka sagara; Munjung kudu ka indung, muja kudu ka bapak".* Pesan ini diluruskan sesuai konsep tauhid Islam: *"Munjung ulah ka gunung, muja ulah ka sagara; munjung ulah ka indung, muja ulah ka bapak; munjung ka Allah anu*

Doktrin seperti ini tidak dapat diterima oleh pemeluk Kristen, Yahudi, dan lainnya sebagai bagian imannya karena keesaan Tuhan memiliki keunikan dalam masing-masing agama. Demikian pula, kepercayaan Trinitas yang diyakini oleh Kristen tidak dapat diterima Islam, Budha dan lainnya. Konsep keimanan Trimurti dalam ajaran Hindu tentu tidak diakui dalam kepercayaan Islam, Kristen dan Yahudi. Dengan demikian, materi dakwah yang doktrinal dan sakral itu khusus pada internal umat seagama (tauhid dan ibadah mahdhah).

C. Dakwah sebagai Sumber Nilai Universal (Realita)

Agama sebagai sistem doktrin hanya disampaikan pada intern seagama. Namun agama sebagai sistem budaya yang bersifat kognitif relatif dapat diterima oleh semua penganut agama. Weber menyebutnya sebagai fenomena sosial yang rumit yang menyangkut berbagai fungsi serta dimensi kehidupan.[6] Weber menggambarkan dimensi-dimensi agama sebagai berikut, yaitu: (1) Dimensi kepercayaan atau keyakinan beragama disebut juga sebagai dimensi ideologi yang erat hubungannya secara spesifik dengan kelas sosial; (2) Dimensi ritual berkaitan dengan praktik pelaksanaan agama; (3) Dimensi pengalaman keagamaan sebagai karakter agama yang suci dan keramat; (4) Dimensi pengetahuan yang berkaitan dengan keberadaan fakta-fakta agama. Para penganut agama akan mengetahui lebih banyak tentang agamanya melalui dimensi pengetahuan (*knowledge)*; dan (5) Dimensi konsekuensi beragama, yang oleh Parson disebut dengan sistem kepribadian dan sistem prilaku.[7]

Dakwah selain memiliki orientasi menyampaikan doktrin, juga sebagai upaya membumikan nilai-nilai Islam universal (*rahmat lil*

Agung, muja ka Allah Swt.". Ungkapan ini sejalan dengan Q. S. al-Isra: 23. Karena, *ibu rama wajib dipusti-pusti, tapi Allah wajib di pi-Gusti.*

[6] Bryan S. Turner, *Menggugat Sosiologi Sekuler, Studi Analisis atas Sosiologi Weber* (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), hlm. 29.

[7] Max Weber, *Sosiologi Agama,* (Yogyakarta: Ircisod, 1962), cet. ke-2, hlm. 56-58.

'alamin) agar diterima oleh manusia pada umumnya. Kata *rahmatan* berasal dari kata *rahima* yang dimasdarkan menjadi *rahmatan* yang artinya kasih sayang. Sedangkan kata '*al-alamin* berasal dari kata '*alam* yang dijama'kan menjadi '*alamin* yang artinya alam semesta yang mencakup bumi beserta isinya. Maka yang dimaksud dengan *Islam Rahmatan Li al'alamin* adalah Islam yang kehadirannya di tengah kehidupan masyarakat mampu mewujudkan kedamaian dan kasih sayang bagi manusia maupun alam.[8]

Di antara pernyataan bahwa Islam adalah agama yang *rahmatan lil 'alamin* biasanya disandarkan pada firman Allah: "Kami tidak mengutus engkau, wahai Muhammad,melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta".[9] Ayat ini menjelaskan bahwa tugas Nabi Muhammad adalah membawa *rahmat* bagi sekalian alam, maka itu pulalah risalah agama yang dibawanya.

Dengan kata lain, risalah Islam ialah mendatangkan rahmat buat seluruh alam. Rivalitas rahmat adalah bencana dan malapetaka (*la'nat*). Dengan demikian kehadiran Islam di alam ini bukan untuk bencana dan malapetaka, tetapi untuk keselamatan, untuk kesejahteraan dan untuk kebahagiaan manusia lahir dan batin, baik secara perseorangn maupun secara bersama-sama dalam masyarakat.

Di antara firman Allah yang relevan dalam konteks ini adalah:

> Dan carilah karunia yang Allah berikan kepadamu untuk keselamtan bagi negri akhirat, tapi janganlah engkau lupakan masalahmu di dunia. Dan ciptakanlah kebaikan sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, janganlah engkau berbuat kerusuhan di bumi, karena sesungguhnya Allah tidak senang bagi orang-orang yang berbuat rusuh".[10]

Misi Islam seperti digambarkan dalam ayat ini, mengisyaratkan bahwa umat Islam harus memimpin jalannya sejarah menuju kepada hidup dan kehidupan yang sejahtera secara individu (*shalih/*

[8] Al-Qamuuru Allughatul 'Arabiyah Mahmud Yunus.
[9] Q. S. al-Anbiya': 107.
[10] al-Qashash (28): 77.

shalihah), masyarakat yang rukun (*marhamah*) dalam kehidupan bahagia lahir-bathin (*hayatan thayyibah*) dan dalam kehidupan negara dalam pengampunan Tuhan (*baldah al-thayyibah*).

Betapa tinggi fungsi umat Islam di tengah-tengah kancah kehidupan manusia. Allah berfirman: "Kamu adalah umat yang paling baik, yang ditempatkan ke tengah-tengah manusia, untuk memimpin kepada kebaikan, mencegah kemungkaran, dan percaya penuh kepada Allah".[11]

Ciri-ciri Islam sebagai *rahmatan lil a'alamin* secara konkrit dan terukur antara lain:

1. Semua orang ikut menikmati kehadiran Islam. Yaitu menikmati kebenarannya dan kebaikannya walaupun mereka bukan Muslim. Golongan lain merasakan ketenangan berada di lingkungan Muslim. Mereka juga ikut menikmati kondisi, situasi, sistem sosial, lingkungan masyarakat yang dibangun dan diciptakan kaum Muslimin. Atau golongan lain juga ikut menikmati dampak atau hasil yang dicapai umat Islam yang mendorong kemajuan, menegakkan kebenaran, memerangi kejahatan, membenci keburukan dan menumpas kebatilan.
2. Semua orang merasakan faedahnya. Selain menikmati kebenaran ajaran dan kebaikan umatnya, golongan lain juga merasakan faedahnya dari kebenaran, kebaikan dan kemajuan Islam. Kemajuan yang diraih umat Islam dalam lapangan atau aspek apa saja terasa faedahnya oleh golongan non-Islam. Misalnya, angka yang digunakan oleh dunia internasional ini disebut angka Arab, yang notabene adalah Islam, dan manusia seluruh dunia kini menggunakannya. Umat manusia merasakan faedahnya. Dunia ilmu pengetahuan mengenal ilmu kimia (*kimiyya*), *aljabar*, ilmu *falak* (ilmu perbintangan atau astronomi), ilmu kedokteran yang dirintis Ibnu Sina (Barat: *Avorus*) ilmu kelautan atau navigasi dan

[11] Ali Imran (3): 110.

sebagainya. Ilmu-ilmu ini, pada awal perkembangannya, dikembangkan oleh ilmuwan-ilmuwan Muslim. Inilah bukti dari Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

3. Semua orang terangkat martabatnya. Bukti lain yang harus terwujud dari konsep Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* adalah orang lain terangkat martabatnya. Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi dan memperjuangkan kebenaran, menyuguhkan kebaikan dan mendorong kemajuan harus turut mengangkat martabat orang-orang yang berada di lingkungannya, yaitu lingkungan pengaruh dan kekuasaannya. Misalnya, kisah Bilal bin Rabbah, budak hitam yang diperjualbelikan oleh kafir Quraisy kemudian menjadi orang penting Rasulullah Saw. setelah dia masuk Islam. Kisah Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah yang kalah di pengadilan oleh seorang Yahudi biasa yang mencuri baju besi dan kisah seorang Yahudi yang melapor pada Khalifah Umar dan khalifah memecat Gubernur Syam karena menggusur rumah si Yahudi tersebut. Kisah ini mengangkat derajat kemanusiaan non-Muslim karena hukum yang adil melindunginya dari ketidakadilan.
4. Islam sebagai solusi problem kehidupan dan sangat dibutuhkan oleh setiap orang. Islam tidak eksklusif hanya diperuntukkan untuk umat Islam sendiri tapi untuk seluruh manusia di muka bumi. Muhammad pun diutus sebagai nabi dan rasul terakhir (*khatam al-Nabiyyin*, penutup para nabi) untuk umat manusia sampai akhir zaman. Ajaran Islam yang luhur dan agung, harus dirasakan dan dibutuhkan oleh siapapun di muka bumi ini, oleh orang Islam sendiri dan oleh golongan lain bahkan oleh orang yang tidak beragama sekalipun. Islam belum menjadi rahmat bagi lingkungan bila golongan lain tidak membutuhkannya.
5. Ciri rahmat bagi sekalian alam adalah semua orang harus merasa terbantu oleh Islam. Keagungan Islam harus diwujudkan dalam kehidupan nyata, dalam akhlak dan prestasi sehari-hari,

membawa kebaikan dan kemajuan, sehingga golongan lain, siapa pun merasa terbantu oleh kemajuan Islam tersebut. Bukti ini misalnya pernah dibuktikan oleh Islam pada *The Golden Age Era*. Perkembangan ilmu pengetahuan seperti matematika, fisika, kimia, kedokteran, astronomi dan lain-lain yang kini lebih maju di Barat berasal dari kemajuan yang dicapai oleh dunia Islam yaitu oleh para ilmuwan seperti oleh Khawarizmi, al-Kindi, Kimiyya, Ibnu Sina dan lain-lain. Kini, semua orang di muka bumi ini, merasakan akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan itu, seperti kemudahan, kepraktisan, kecepatan, dan seterusnya.

D. Pendekatan Dakwah Strukrtural

Membumikan nilai-nilai Islam yang universal itu, dibutuhkan dan bisa diterapkan melalui dakwah struktural. Secara teoritis dakwah struktural adalah kegiatan *amar ma'ruf nahy munkar* dengan menggunakan struktur kekuasaan. Nilai-nilai keislaman tidak disebarkan secara personal, melainkan juga melalui peraturan yang dapat diterima publik. Alhasil, dakwah struktural adalah gerakan dakwah yang berada dalam dan melalui kekuasaan. Aktivitas dakwah struktural yang bergerak mendakwahkan ajaran Islam dengan memanfaatkan struktur sosial, politik, maupun ekonomi yang ada guna menjadikan Islam prinsip kehidupan, agar nilai-nilai agama mengejawantah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pemahaman lain, dakwah struktural adalah dakwah yang berupaya melakukan perubahan tata aturan perundang-undangan ke arah yang lebih baik sesuai ajaran agama untuk kesejahteraan manusia secara universal.

Secara praktis, dakwah struktural adalah upaya menjadikan kekuasaan, birokrasi, kekuatan politik sebagai alat untuk memperjuangkan nilai-nilai Islam universal. Oleh karena itu, dakwah struktural lebih bersifat *top down.* Harus diakui bahwa dakwah struktural

cenderung mempunyai maksud dan tujuan mendirikan negara Islam, karena negara dianggap sebagai alat yang paling strategis dan menjanjikan dalam melakukan internalisasi nilai-nilai agama (syari-'at Islam). Para pelaku politik menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman dalam perilaku politik mereka serta penegakan ajaran Islam menjadi tanggung jawab negara dan kekuasaan. Dalam perspektif dakwah struktural, negara adalah instrumen paling penting dalam kegiatan dakwah (*washilah al-da'wah*).

Penguasa yang melakukan dakwah struktural menyelenggarakan segenap kegiatan yang bisa dilakukan negara (pemerintah) berikut berbagai perangkatnya untuk mengkonstruksikan tatanan masyarakat sesuai dengan petunjuk Tuhan dan serta tidak terlepas dari lingkaran *amr bi al-ma'ruf* dan *nahy 'an al-munkar*. Aktivitas dakwah mencakup seluruh segi dan aspek kehidupan masyarakat, seperti pendidikan, sosial, ekonomi, politik, dan aspek lainnya.

Nabi menerangkan pentingnya dakwah struktural tersebut dengan bahasa yang variatif. Misalkan, "mukmin yang kuat lebih baik dan dicintai Allah". Dalam hadis lain dinyatakan: "Rubahlah kemunkaran dengan tangan". Dakwah dengan *tangan* maksudnya adalah dengan kekuasaan (*power*) atau struktural, di mana negara dengan perangkatnya sangat mungkin untuk berperan sebagai pelaku dakwah (*da'i*). Sedangkan peluang dakwah dengan kekuasaan ini dapat ditemukan tanpa harus mendirikan negara Islam, yaitu ketika nilai-nilai agama dapat diinternalisasikan melalui kebijakan publik.

Atas pertimbangan itu, dakwah struktural formal dan prosedural yaitu dakwah dengan menggunakan kebijakan publik (*public policy*)[12]. William N. Dunn, mengartikan kebijakan publik adalah serangkaian pilihan yang saling berhubungan dan dibuat oleh badan-badan atau kantor-kantor pemerintah yang diformulasikan dalam bentuk

[12] Kebijakan publik yaitu apa pun yang dipilih oleh pemerintah untuk melakukan atau tidak melakukan (*is whatever governments choose to do or not do*).

bidang-bidang isu (*issue areas*), yaitu arah tindakan aktual atau potensial dari pemerintah. Sedangkan dari segi substansi materinya, menurut kebijakan publik sebagai pengalokasian nilai-nilai secara paksa dan sah kepada seluruh anggota masyarakat (*the authoritative alocation of values for the whole society*).

Dengan demikian kekuasaan menjadi syarat mutlak dalam melaksanakan dakwah struktural. Karena hanya pemerintah yang memiliki legalitas untuk berbuat sesuatu atau tidak melakukan sesuatu, yang kemudian diwujudkan dalam kebijakan publik. Hal senada diungkapkan Edward dalam buku *The Policy Predicament: Making and Implementing Public Policy* (1997), bahwa kebijakan publik adalah apa yang dinyatakan untuk dilakukan atau tidak dilakukan oleh masyarakat dari pemerintah. Tampak begitu jelas bahwa penyebutan masyarakat dalam konteks kebijakan publik, pelibatannya hanya pada posisi sebagai obyek. Masyarakat hanya bersifat pasif karena ia hanya menerima apa yang akan dilakukan atau tidak oleh suatu pemerintahan kepadanya.

Namun, di era modern seperti dewasa ini, bagi negara-negara demokratis dan konstitusional, penyelenggaraan pemerintahan senantiasa dilakukan melalui serangkaian kebijakan publik dan melibatkan masyarakat sebagai subyek sekaligus obyeknya serta bermuatan nilai-nilai yang dianut masyarakat. Karena memang, tampilan kebijakan publik yang baik selain melibatkan unsur pemerintah, dunia usaha, masyarakat luas juga dilandasi dan dimotivasi nilai-nilai termasuk nilai-nilai kemanusiaan, nilai-nilai agama yang diselenggarakan dengan prinsip-prinsip kepemerintahan yang baik (*good governance*).

Penyebutan agama dalam kaitan dengan kebijakan publik, dapat dilihat dari dua sisi utama. Satu sisi dilihat sebagai unsur penting dalam kehidupan masyarakat yang memerlukan kebijakan yang baik dalam pengaturannya. Dan pada sisi lain, agama juga merupakan kekuatan penting yang dapat bersaing pada wilayah ruang *public*

reason untuk mempengaruhi sebuah kebijakan agar lebih kokoh. Bila kebijakan dianggap fenomena politik dan dimaknai sebagai distribusi kekuasaan, maka tidak dapat dipungkiri bahwa kebijakan keagamaan adalah sebuah proses politik. Akan tetapi pola distribusi itu jelas dipengaruhi faktor-faktor sosial, ekonomi, dan budaya.

Realitanya, secara historis peran agama dalam ruang publik atau masyarakat tidak dapat dilepaskan dari kebijakan penguasa, baik langsung maupun tidak langsung. Kemampuan aktor keagamaan untuk mempengaruhi dan memanfaatkan kebijakan publik sebagai proses dan media internalisasi nilai-nilai agama sangat dipengaruhi oleh hubungan historis-filosofis antara agama dan negara. Faktanya, relasi agama dan negara sebagaimana dialami Indonesia selalu mengalami pasang surut. Suatu ketika terjadi ketegangan dan keretakan, namun pada saat lain hubungan di antara keduanya berlangsung harmonis sebagaimana terjadi belakangan ini. Hal itu bisa dimaklumi, karena relasi antar keduanya tidak berdiri sendiri, melainkan dipengaruhi persoalan politik, ekonomi, dan budaya.

Secara politis, pada dasarnya menurut paradigma simbiotik (berkaitan dengan relasi agama dan negara), pemerintah memiliki kewenangan untuk mengupayakan penanaman nilai-nilai keagamaan ini dalam mencapai tujuan-tujuan pembangunan pada umumnya. Dengan kata lain, pemerintah mempunyai tanggung jawab keagamaan, antara lain: (1) Menjamin rasa aman semua warga negaranya dengan menjalankan kehidupan keagamaan mereka dengan bebas; (2) Dalam batas-batas wewenang yang dimilikinya, turut membantu semua agama untuk mengembangkan diri sebaik-baiknya; dan (3) Memberi perlakuan dan perlindungan yang adil kepada semua agama yang ada, serta mengupayakan terwujudnya baik kebebasan maupun kerukunan beragama.

Beberapa negara telah menerapkan model simbiotik ini. Tunisia menjadi salah satu model Islam simbiotik karena keberhasilannya dalam mentransformasikan nilai Islam sesuai dengan kebutuhan

publik. Resikonya adalah ada beberapa nilai agama yang "direduksi", namun tidak berarti dihilangkan. Tunisia dapat dijadikan model bagi Indonesia karena kesamaan suasana politisnya. Tunisia merupakan "Satu-satunya negara Arab yang diperintah oleh partai yang memperoleh dukungan massa dan bukan oleh dinasti militer, atau oleh sekelompok keluarga terkemuka". Kode Etik Status Pribadi juga diberlakukan selama 35 tahun dengan menentang atau menghapuskan sejumlah hukum Islam adalah "Peraturan ini menonjol sebagai salah satu dari perundang-undangan yang paling progresif yang pernah diundangkan di Negara Islamis".

Berkaca dari Tunisia, salah satunya, patut dirumuskan upaya dakwah tertentu yang dapat mendorong terwujudnya Islam simbiotik di ruang publik Indonesia. Islam simbiotik adalah pemahaman Islam yang bersedia untuk bekerjasama dengan pihak lain tanpa saling merugikan. Pemahaman seperti ini tidak dapat ditemukan pada pemahaman Islam Integralistik yang menginginkan keutuhan penerapan syari'at Islam atau pemahaman Islam sekularistik yang diri dari urusan kehidupan. Pemahaman Islam Simbiotik dapat menjadi basis bagi Dakwah Struktural.

E. Dakwah melalui Kebijakan Publik

al-Asmawi dalam bukunya *Jalan Menuju Tuhan* menegaskan perbedaan mendasar antara *syari'at* dan *qanūn.* Bagi al-Ashmawi, ada kerancuan tentang mana yang fiqh dan mana yang syari'ah serta mana yang *qanūn* (undang-undang). Hal ini berakibat pada kerancuan tentang apa yang azali, yang adikodrati, dan apa yang manusiawi. *Qanūn* berbeda dari syari'at Islam, *qanūn* merupakan aspek yang paling jelas tentang formalisasi, sedangkan syari'at adalah aspek yang paling jelas tentang ajaran Tuhan. Jika aturan Tuhan itu diundangkan oleh negara, maka itu disebut *qanūn*, yang sifatnya re-

latif (*zhanniy*). Atas dasar pertimbangan itu, maka Perda syari'at adalah salah satu bentuk dari *qanūn,* bukan syari'at Islam.

Dasar lain penggunaan kata nilai adalah pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri dalam buku *Wijhatu al-Nazhār* yang menegaskan bahwa syari'at Islam bukanlah keseluruhan teks yang mesti diberlakukan, melainkan bagaimana menafsirkannya secara memadai di dalam kehidupan sekarang. Hal ini disebabkan karena syariah lebih merupakan metodologi atau sumber hukum dan bukan hukum itu sendiri. Karena itulah, syari'at tidak dapat diundangkan sebagai hukum positif dan akan tetap menjadi sumber dari sistem sanksi agama yang bersifat normatif. Dengan kata lain, syari'at tidak dapat diterima atau diasumsikan untuk menjadi sebuah undang-undang sebagaimana hukum positif.

Dengan mengikuti logika ini, maka yang diperlukan adalah bukan formalisasi syari'at secara total, melainkan obyektivikasi nilai ajaran Islam dalam hukum modern (hukum nasional). Artinya, nilai Islam menjadi bagian dari hukum nasional, yang bersama-sama hukum yang lain menjadi sumber hukum nasional. Sehingga syari'at tidak lagi dipahami secara literal untuk diberlakukan keseluruhannya, melainkan melalui tahapan penyerapan, verifikasi, dan uji layak untuk menjadi hukum negara. Dalam perspektif ini, syari'at bersama-sama hukum yang lain, semisal hukum adat dan hukum Barat menjadi kontributor hukum nasional dengan melalui tahapan obyektivikasi yang didasarkan pada kualitas historis-kontekstual. Sehingga hukum tidak lagi eksklusif Islam, tetapi juga menjadi hukum semua warga negara. Maka yang muncul adalah hukum milik semua, dalam wujud kebijakan publik.

Internalisasi nilai dapat juga melalui jalan menjadikan nilai Islam sebagai bagian dari etika politik. Etika politik yang dimaksud bukanlah sehimpunan aturan etis yang membatasi perilaku politikus, namun juga berhubungan dengan praktik institusi sosial, hukum, komunitas, struktur-struktur sosial, politik, dan ekonomi. Ruang ling-

kup etika yang mendasari perilaku politikus dan kinerja institusi merupakan dua hal yang saling terkait, yaitu bahwa kehendak baik perlu ditopang institusi yang adil, dengan simbiosis bahwa kehendak berfungsi mempertajam makna tanggung jawab sedang institusi (hukum, aturan, kebiasaan, lembaga sosial) berperan mengorganisasikan tanggung jawab. Etika politik juga harus mengandung aspek individual dan sosial. Etika individual karena membahas bagaimana kualitas moral pelaku, sedangkan etika sosial karena merefleksikan masalah hukum, tatanan sosial, dan institusi yang adil. Pada sisi lain, etika politik harus melingkupi etika institusional dan etika keutamaan. Keutamaan merupakan faktor stabilisasi tindakan yang berasal dari dalam diri pelaku, sedang institusi menjamin stabilitas tindakan dari luar diri.

Berdasarkan batasan ini, maka nilai-nilai Islam dapat menjadi nilai yang melingkupi keseluruhan aktivitas pemerintahan sekaligus juga menjadi dasar dari keseluruhan aktivitas masyarakat sekaligus individu pelaku praktek politik. Untuk dapat mewadahi kemestian etik ini, etika memiliki tiga dimensi, yaitu tujuan politik, pilihan sarana, dan perilaku politikus.

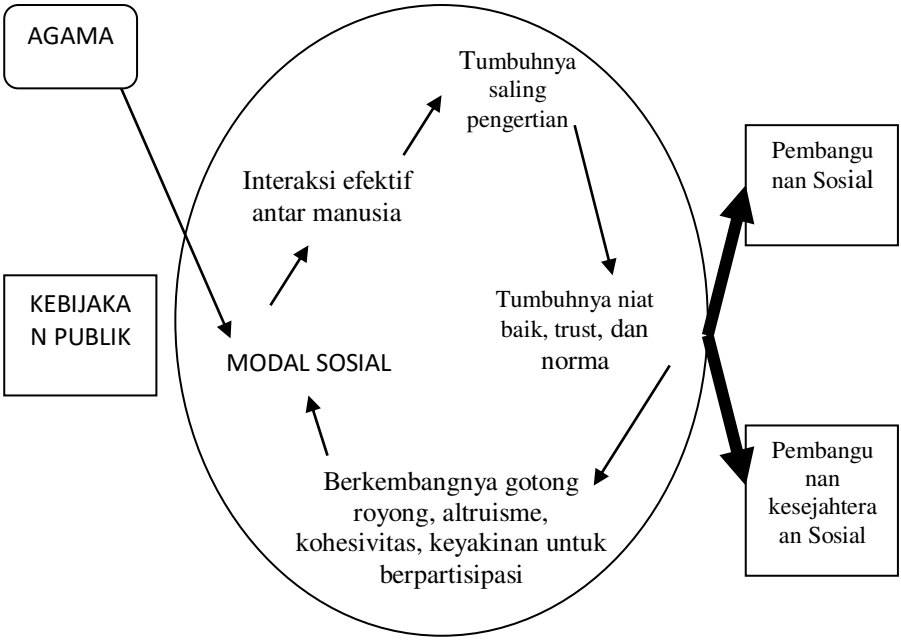
Dimensi tujuan terumuskan dalam upaya mencapai kesejahteraan masyarakat dan hidup damai yang didasarkan pada kebebasan dan keadilan. Dimensi tujuan ini mendasari penentuan suatu kebijakan, yakni bahwa suatu kebijakan harus terumus jelas dalam hal prioritas, program, metode, dan pendasaran filosofinya lalu transparan apa yang harus dipertanggungjawabkannya. Pada titik ini, nilai Islam harus mampu terinternalisasi pada masing-masing pelaku/ politisi mengenai tujuan kesejahteraan masyarakat sekaligus juga menjadi dasar bagi tujuan suatu kebijakan. Nilai yang mendasarinya adalah kebebasan dan keadilan yang memberi ruang pada semua warga negara untuk bersama-sama menuju tujuan yang menjadi mimpi bersama, bukan sepihak kelompok tertentu.

Dimensi etika politik kedua adalah sarana yang memungkinkan pencapaian tujuan. Dimensi ini meliputi sistem dan prinsip-prinsip dasar pengorganisasian praktik penyelenggaraan negara dan yang mendasari insitusi-insitusi sosial. Pada saat sistem yang terbentuk mendasari praktik institusi sosial, sistem etik ikut menentukan pengaturan perilaku masyarakat dalam menghadapi masalah-masalah dasar dengan imperatif normatif yang disertai sangsi. Dimensi sarana ini mengandung dua pola normatif. Pertama, tatanan politik harus mengikuti prinsip solidaritas dan subsidiaritas, penerimaan pluralitas, struktur sosial ditata menurut prinsip keadilan. Kedua, kekuatan-kekuatan politik ditata sesuai dengan prinsip timbal balik (*resiprositas, al-mu'awwadah*). Nilai-nilai Islam yang menjadi sistem etik di sini berperan sebagai penguji dan pengkritisi legitimasi keputusan-keputusan, institusi-institusi dan praktik-praktik politik agar tetap sesuai dalam norma (solidaritas, subsidiaritas, keadilan prosedural, dan penerimaan pluralitas).

Dimensi ketiga adalah aksi politik. Aksi politik terkait dengan subyek pelaku, karena itu prinsip dasar etikanya adalah rasionalitas tindakan dan keutamaan (kualitas moral pelaku). Tindakan politik disebut rasional bila pelaku mempunyai orientasi situasi dan paham permasalahan. Pada sisi yang lain, tindakan politik juga harus memenuhi keutamaan diri dalam arti didasari pengusaan diri dan keberanian memutuskan serta menghadapi resiko dari aksi yang dilakukakannya, juga *fair play* dan adil dalam hubungan dengan orang lain. Pada titik ini, tindakan disebut etis ketika ia rasional dan bermakna. Kebermaknaan ditemukan bila tindakan politik didasari oleh rasa dan keberpihakan kepada yang lemah.

Nilai Islam dapat terumus sebagai etika yang mendasari tujuan, sarana, dan aksi politik bila ia dapat merumuskan universalitas konkretnya, mendorong munculnya karakter diri yang mampu melakukan rekonsiliasi, rela berkorban untuk kesejahteraan bersama, dan mengakui keterbatasan diri.

Gambar 1: Agama sebagai Sumber Kebijakan Publik



Teori universalitas konkret dikemukakan olehh Luc Ferry dalam *Human Right and Democratis Humanism* sebagai bagian dari tiga jenis universalitas, yaitu imperium, kebebasan, dan konkret. Universalitas imperium adalah pendaulatan suatu keuniversalan bila ia merujuk pada satu kebenaran miliki kelompoknya, misalnya suatu agama adalah benar, agama-agama lain juga memiliki jalannya sendiri untuk ambil bagian dalam ajaran agama yang satu tadi. Universalitas kebebasan adalah penetapan syarat-syarat kemungkinan minimal kehidupan bersama, walaupun bukan makna hidup bagi komunitas. Misalnya deklarasi HAM yang merupakan gagasan bahwa manusia berhak untuk dihormati, karena itu semua orang harus menghargai prinsip dasar ini yang akan membuat semua orang mengalami kebebasan. Universalitas konkret ialah ketika semua pihak menyetujui

keberadaan (kebenaran, kebaikan, keindahan) sesuatu secara obyektif seperti kekaguman seseorang pada karya seni. Universalitas konkret terwujud dalam tindakan individual yang konkret sekaligus juga universal (diterima oleh semua golongan).

Islam Simbiosis dapat terumus jika ia dapat menjelmakan universalitas konkret pada masing-masing individu dan masyarakatnya pada tataran aksi. Muhammad Hatta, misalnya, merupakan tokoh Muslim yang sangat taat (konkret) namun aksi politiknya diakui dan bermanfaat bagi semua golongan (di luar agamanya). Konsep Islam simbiosis melalui dakwah struktural dengan demikian mengarahkan ummat Islam menjadi bagian dari ruang publik dan mengupayakan ruang publik untuk kesejahteraan bersama.

Secara teoritis nilai agama dapat menjadi sumber kebijakan publik ketika ia menjadi modal sosial dan berfungsi sebagai penentu kebijakan publik sebagai tampak dalam Gambar 1. Dalam gambar itu terlihat bahwa modal sosial merupakan unsur penting dalam implementasi suatu kebijakan. Kebijakan tergantung pada kemampuannya mempengaruhi modal sosial yang dimiliki suatu masyarakat. Hal ini terutama didasarkan pada kenyataan bahwa masyarakat hanya dapat bergerak oleh modal sosial yang dimilikinya, maka agar suatu kebijakan dapat menggerakkan masyarakat ia harus sanggup menggunakan modal sosial dan atau bersumber dari modal sosial yang hidup di tengah masyarakat.

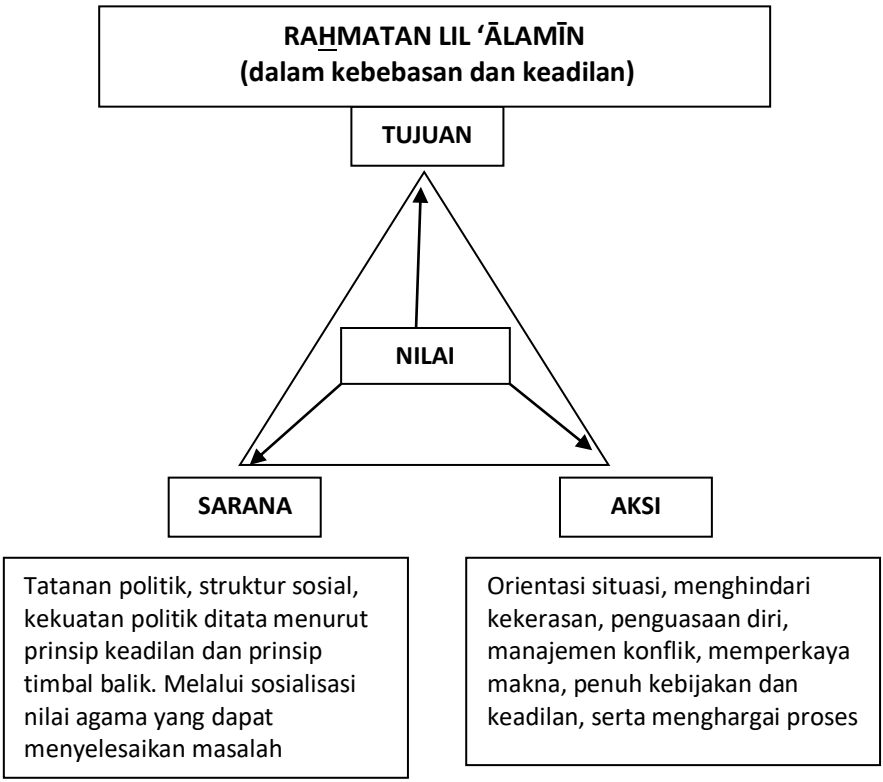
F. Strategi Dakwah Struktural melalui Kebijakan Publik

Secara strategis, dakwah struktural melalui kebijakan publik ini dapat dilakukan dengan meliputi beberapa tahap. Antara lain:

1. Adanya masalah publik yang dapat dipecahkan melalui nilai-nilai yang dimiliki oleh agama.
2. Nilai dari suatu agama itu harus dirumuskan ulang agar unsur keprivatannya dapat semakin tidak tampak sehingga yang tampak ke permukaan adalah unsur ke-publik-annya saja.

3. Perumusan strategi implementasi harus mempertimbangkan daya penerimaan masyarakat secara umum, untuk itu orientasi hasil menyeluruh (*kaffah*) merupakan tujuan akhir yang dapat ditempuh secara berproses.

Gambar 2: Strategi Internalisasi Nilai Agama dalam Kebijakan Publik



4. Nilai agama yang telah terumus harus diwujudkan dalam bahasa yang bersifat umum, tidak terlalu ambigu, dapat dibayangkan

hasilnya oleh semua pihak, dan bersifat tujuan atau kebutuhan semua individu.

5. Dibutuhkan kerjasama antara pemuka agama dengan pihak pemerintahan (legislatif dan eksekutif) agar nilai agama itu dapat menjadi modal sosial yang mendasari kebijakan publik.

Secara umum, strategi internalisasi nilai agama pada kebijakan publik dapat diperagakan dalam Gambar 2.

G. Penutup

Dari uraian strategi dakwah struktural melalui kebijakan publik ini terlihat bahwa nilai Islam yang berpeluang menjadi kebijakan publik adalah nilai yang dapat berproses dan menyesuaikan diri dengan situasi kemasyarakatan. Pemahaman agama yang menjauh dari keseharian dan/atau pemahaman agama yang menginginkan kemurnian tidak memiliki peluang menjadi kebijakan publik. Pemahaman agama sejenis itulah yang disebut sebagai Islam Simbiotik.

Dengan kata lain, nilai Islam yang dapat didakwahkan agar dapat menjadi bagian dari kebijakan publik harus memiliki beberapa prasyarat, antara lain: (1) Nilai-nilai agama tidak diartikulasikan secara verbal namun terumus dalam bentuk nilai-nilai universalitas konkret; (2) Fokus utama dakwah nilai bukan pada nilai sebagai kata benda melainkan sebagai kata kerja atau proses. Sebagai proses, nilai secara verbal dapat saja tidak muncul dan baru muncul pada hasil dari prosesnya yang bermanfaat bagi seluruh warga ruang publik; (3) Permasalahan yang ada di sekitar ruang publik menjadi landasan penentuan nilai yang akan diinternalisasikan, kemudian nilai itu dikemas sesuai dengan tingkat penerimaan warga publik sehingga dapat diterima dengan baik; (4) Nilai-nilai agama harus dirumuskan dalam bentuk tujuan, sarana dan aksi yang jelas dan bersifat universal sehingga dapat diaplikasikan kebijakan publik.

Daftar Pustaka

Abū Isḥaq al-Syāthibī. t.th. *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah,* Juz I. Bayrut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.

Achmad Syahid. 2003. *Riuh di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan.

al-Nadwi, Ali Abdul Hasan. 1988. *Islam Membangun Peradaban Dunia*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.

Amrullah Ahmad. 1983. *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Prima Duta.

Amstrong, Karen. 1993. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianty and Islam.* New York: Alfred A. Knopf.

Aqib Suminto. 1991. "Dakwah dan Perubahan Sosial", dalam *Mimbar Agama dan Budaya*, Nomor 19 Th. IX, 1990/1991.

Bisri Djaelani, M. 2005. *"Islam Rahmatan Lil Alamin".* Yogyakarta: Warta Pustaka.

Coward, Harold. 1989. *Pluralisme: Tantangan Agama-agama*. ter. Yogyakarta: Kanisius.

Eickelman, Dale F. dan Piscatori, James. 1998. *Ekspresi Politik Muslim*, terj. Rofik Suhud. Bandung: Mizan.

Endang Saefuddin Anshari. 1976. *Kuliah al-Islam: Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Rajawali Pers.

Geertz, Clifford. 1975. *The Interpretation of Cultures*. New York: Inc., Publishers.

Horton, B. Paul. 1996. *Sosiologi,* terj. Amirudin Ram dan Tita Sobari. Jakarta: Erlangga.

Jajat Burhanuddin dan Arif Subhan, eds. 2000. *Sistem Siaga Dini terhadap Kerusuhan Sosial* Jakarta: Balitbang Agama Departemen Agama RI dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat.

Muhammad Imarah. 1994. *Karakteristik Metode Islam*. Jakarta: t.p.

Musa Syahin Lasyin. 1970. *Fatḥ al-Mu'im: Syarh Shaḥiḥ Muslim,* Bagian I Kairo: Maktabah al-Jâmiat al-Azhârîyah.

Musthafa Muhammad Ath-Thahhan. 2000. *Pribadi Muslim Tangguh*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Nasruddin Razak. 1986. *Dienul Islam*. Bandung: al-Ma'arif.

Nurcholish Madjid. 1989. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

_____. 1992. *Islam: Doktrin dan Peradaban.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina,

Sayyed Hossein Nasr. 1984. *Islam Cita dan Islam Fakta*. Jakarta: Yayasan Obor.

Syafi'i Ma'arif, A. 1997. *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Turner, Bryan S. 2005. *Menggugat Sosiologi Sekuler: Studi Analisis atas Sosiologi Weber.* Yogyakarta: Suluh Press.

Weber, Max. 1962. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Ircisod.

Yusuf Qardhawi. 2002. *Pengantar Kajian Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

_____. 2002. *Membumikan Syari'at Islam.* Bandung: Mizan.

Zakiyuddin Baidhawy. 2002. *Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.

REORIENTASI DAKWAH MENATAP MASA DEPAN PERADABAN

Dr. Aep Kusnawan

"Terkait dengan nilai pribadi yang positif seperti futuristik, maka seorang dai juga dituntut memahami perubahan zaman di masa depan. Pertanyaannya, skenario perubahan seperti apa yang perlu dipahami oleh seorang da'i profesional, sehingga dia mampu menempatkan diri dan jamaahnya dalam konteks perubahan itu tanpa kehilangan spirit atau nilai tauhid yang dijadikan pijakannya. Pakar sosiologi, banyak yang menyebutkan sekarang ini kita berada atau sedang menuju ke era post modernism dengan berbagai cirinya. Pertanyaan yang bisa diajukan terkait dengan model dakwah ialah: model dakwah seperti apa yang kiranya cocok dalam menyongsong era post modernism. Dalam cuplikan disertasi ini, saya belum melihat tawaran model dakwah yang cocok di era post modernism ini" (Nurohman Syarif, tanggapan untuk makalah Ahmad Sarbini).

A. Pendahuluan

Menarik untuk dilakukan, suatu telaah terhadap masa depan. Apalagi yang ditelaah menyangkut persoalan agama, sosial serta berkontribusi pada peradaban, yang dikenal dengan istilah dakwah. Untuk itu, telaah ini lebih dulu mencoba mengulas konsep dakwah, persoalan dakwah, selanjutnya membangun pandangan (orientasi) mengenai konstruksi dakwah masa depan. Terkait dengan hal itu, bahwa hampir setiap agama, memiliki dua watak utama.[1] Pertama, klaim-klaim keabadian ajaran, nilai, dan petunjuknya. Kedua, perintah moral yang secara logis merupakan konsekuensi dari konstalasi pertama. Agama baru akan "nyata" setelah ia direalisasikan pada kenyataan-kenyatan hidup di dunia yang serba dinamis. Ini berarti,

[1] Aep Kusnawan, "Dinamika Agama dalam Kehidupan Dinamis" dalam *Media Indonesia*, 3 Mei 2001.

disamping di satu pihak agama melakukan rekayasa terhadap kehidupan manusia, namun juga pesan-pesan keagamaan —persepsi keagamaan mengenai tata alam manusia dan moralitas kemanusiaan— perlu "disesuaikan" dengan proposisi-proposisi duniawi, agar selaras dengan kenyataan dan problematika kehidupan manusia, sehingga ia (klaim keabadian dan perintah-perintah moral) tidak kehilangan vitalitasnya di dalam keseluruhan 'denyut nadi' kehidupan manusia.

Bila penyesuaian telah melahirkan kristal-kristal pola anut sikap, pikir dan perilaku para penganutnya, maka bergeraklah nuansa "pandangan dunia" ini menjadi "ideologi" yang dari mana pun sumber nilainya, senantiasa memuat cita-cita, orientasi, dan pedoman hidup penganutnya. Cita-cita, merupakan dambaan akan kondisi ideal sebagaimana agama (komunitas agama) terimajinasikan. Orientasi, merupakan suatu kristalisasi psikis yang mengendap pekat dalam sanubari para penganutnya. Pedoman hidup, merupakan sesuatu yang lebih praktis, yang mengatur umat untuk berperikehidupan sesuai dengan cita-cita terdamba.[2]

Pada poros ideologi ini, eksistensi umat beragama, lebih khusus para dai, teruji secara intelektual, mampukah mereka merumuskan "suatu tata" intelektual yang memuat peta kognitif mengenai ideal kemasyarakatan yang mereka dambakan? Ke arah mana pula masyarakat yang bersangkutan diorientasikan? Bila pada poros ini umat beragama berhasil mengupayakan "tata intelektual" termaksud, maka satu langkah strategis telah berhasil mereka penuhi dalam mengemas pesan dakwah untuk tugas-tugas sosial yang dituntut oleh agama yang mereka anut.

Sedemikian pentingkah kehadiran pengemasan pesan dakwah pada tataran "ideologi" bagi penganut agama? Hal ini akan berpulang kepada visi keagamaan masing-masing. Tetapi, aksentuasi se-

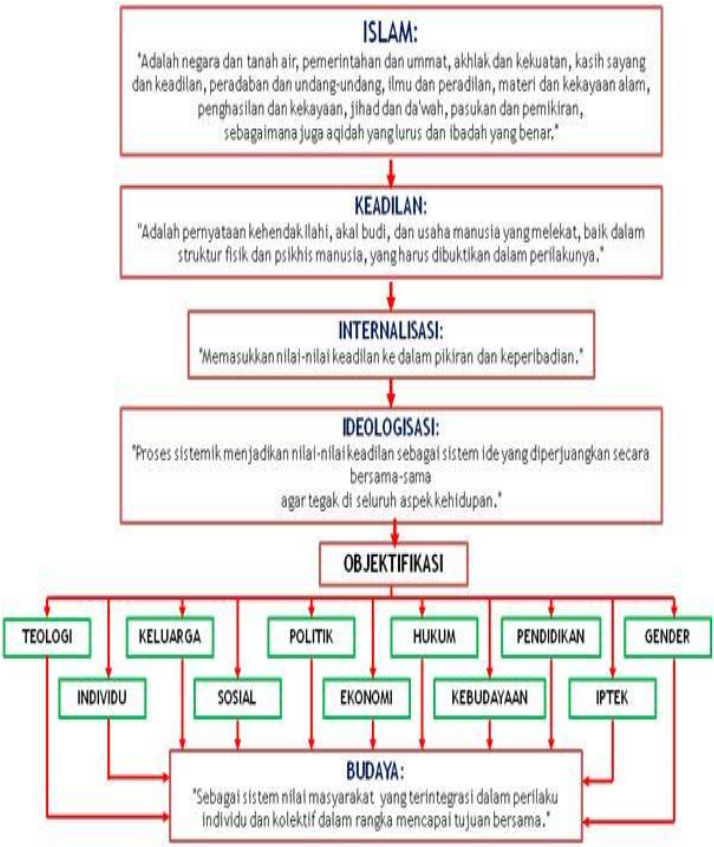
[2] *Ibid.*

perti terurai di atas, setidaknya telah menggeser kesan yang selama ini masih menjadi pedoman sebagian besar manusia tentang agama, yakni doktrin eskatologis semata. Padahal, jika agama dipandang sebagaimana adanya, yang merupakan suatu "gagasan gerak" atau "gagasan kerja" yang layak saji –bukan barang mati--, sebagaimana agama dianugerahkan oleh Allah kepada masyarakat manusia untuk diamalkan, maka keberadaan agama tidak hanya sekedar ideologi yang abstrak, tetapi dapat dinyatakan dalam kehidupan dinamik.

Sehubungan dengan agama Islam, Tauhid merupakan doktrin "keesaan Ilahi" yang di dalamnya merupakan gagasan paling sentral, dan menuntut perwujudan ajaran-ajarannya di dunia ini. Tanpa adanya upaya konkretisasi, *tauhid* hanyalah konsep kosong belaka. Oleh karena itu, konsisten dengan alur pemikiran, "pandangan dunia" dan "ideologi Islam" adalah elaborasi doktrin *tauhid* itu sendiri, yang yang terus diupayakan pengejawantahkannya di dalam kehidupan manusia seluruhnya, melalui kegiatan dakwah.

Melintasi rentang waktu yang panjang, dakwah menjadi fenomena agama dan sosial, yang sama tuanya dengan agama Islam. Ia juga menjadi sesuatu yang tanpa akhir (*on going proses).* Antara dakwah dan Islam terjadi hubungan dialektis-dinamis, Islam tersebar karena dakwah, dan dakwah dilakukan atas dasar tuntunan ajaran Islam.[3] Sebagai wujud kedinamisan, dalam proses yang ditempuhnya, dakwah memiliki kekayaan nuansa. Hal itu karena dakwah harus berhadapan dengan dinamika kehidupan manusia di mana pun berada.

[3] Setidaknya ada dua hal yang penting dalam hal ini. Pertama, adanya kebenaran yaitu pesan-pesan nilai hidup dan kehidupan yang selayaknya dimengerti dan diterima, serta dijadikan dasar kehidupan oleh segenap manusia. Kedua, adanya keterbukaan, yaitu proses penyerahterimaan dan pengamalan pesan antara *da'i* dan *mad'u* hendaknya terjadi secara manusiawi, berdasarkan atas rasionalitas tertentu, dan tanpa paksaan. Oleh karena itu, perjalanan dakwah, bukan hanya perjalanan yang damai tetapi juga dinamis.



Oleh karena itu, dakwah "dituntut" untuk mengalami dinamika secara internal, yang dalam prosesnya terjadi "tarik-ulur" antara dakwah dengan fondisi masyarakat. Antara "merekayasa" kondisi masyarakat, dan "direkayasa" oleh masyarakat yang "diciptakannya". Sehingga adanya dinamika dalam dakwah dan kajiannya, merupakan konsekuensi logis dari adanya dinamika tersebut. Awalnya dakwah diperintahkan,[4] lalu dilaksanakan. Dakwah, kemudian disa-

[4] Sejumlah ayat memerintahkan untuk berdakwah, diantaranya: Q.S. al-Nahl 125, 89; Q.S. Ali Imran: 104, 110; Q.S. Fushilat: 33; Q.S. al-Maidah: 67; Q.S. al-Mudatsir: 1-7; Q.S. al-Tahrim: 6; Q.S. Fusilat: 33; dan Q.S. Yunus: 47.

dari sebagai kebutuhan, karena sarat dengan manfaat dan penyelamatan. Berikutnya, dakwah menjadi aktivitas di setiap tempat dan waktu, menghadapi berbagai situasi, kondisi dan tantangan.

Pada perkembangan berikutnya, dakwah tak hanya dibutuhkan sebagai aktivitas atau kegiatan saja. Hal demikian, terdorong kian banyak persoalan yang dihadapi para aktivis dakwah. Sementara dakwah kian sulit untuk dapat mengkaji, menganalisis, memprediksi dan menjawab berbagai persoalan, peluang dan tantangan yang dihadapinya. Bahkan bukan hanya itu, dakwah pun kesulitan dalam memahami tentang keapaan, kebagaimanaan dan keuntuk apaan dirinya.

Sebagai jawabannya, maka sejumlah akademisi dakwah berusaha membangun landasan ilmiah dakwah.[5] Selanjutnya, munculnya kajian dakwah Islam sebagai salah satu bidang Ilmu Islam. Hal itu giat dilakukan, terutama setelah berdirinya perguruan tinggi Islam.[6]

B. Anatomi Ilmu Dakwah

Secara ringkas, anatomi ilmu dakwah menggambarkan aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi.[7] Dalam hal ontologi, objek ilmu dakwah dapat dibedakan pada objek material dakwah yaitu *perilaku*

---

[5] Walaupun, secara substantif dakwah Islam sudah ada berbarengan dengan adanya Islam sebagai pesan dakwah para nabi dan rasul Allah Swt. di sepanjang sejarah kemanusiaan. Penjelasan tentang substantif dakwah itu pun sudah banyak dilakukan oleh para ulama dulu dalam karya tulis ilmiahnya. Namun kondisi pada saat itu masih berserakan, belum terfokuskan dalam sebuah karya tulis ilmiah kedakwahan sebagai sebuah disiplin ilmu, misalnya Imam Ghazali menulis tentang dakwah dalam bab *amar ma'ruf nahyi munkar*, begitu pula para penulis yang sezaman lainnya.

[6] Syukriadi Sambas (1993) mencatat di Universitas al-Azhar Mesir. Dakwah Islam dikaji dan ditangani dalam bentuk program studi. Di antara penulis tentang dakwah dari kalangan akademisi program studi tersebut adalah Syekh Ali Mahfudz dengan bukunya *Hidayah al-Mursyidin*. Pada tahun 1960, Ahmad Ghalwusy juga menulis buku dengan judul *al-Da'wah al-Islamiyah*, di dalamnya dinyatakan bahwa dakwah Islam sudah menjadi disiplin ilmu yang mandiri sebagai bagian dari bidang Ilmu Islam.

[7] Syukriadi Sambas, *Pohon Ilmu Dakwah Islam: Reformulasi Disiplin dan Sub Disiplin Bidang ilmu Dakwah*, KP-Hadid & MPN APDI, Bandung, 2014, hlm. 2-20

keislaman dalam berislam, dan objek formalnya berupa *perilaku keislaman dalam melakukan tabligh, irsyad, tadbir dan tathwir.* Dengan demikian *format ontologi ilmu dakwah* (FOD) ini yang nanti dapat menjadi pokok-pokok wilayah kajian ilmu dakwah (lihat Tabel 1).

Tabel 1: Wilayah Kajian Dakwah

Konteks Dakwah	Unsur Dakwah					
	Dai	Pesan	Uslub	Wasilah	Mad'u	Perspektif
K1	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya	W1
K2	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya	W2
K3	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya	W3
K4	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya	W4
K5	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya	
K6	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya	

Keterangan: K= Konteks Dakwah, atau = Level Dakwah, yaitu: K1= *Dakwah Nafsiyah* (Dakwah intra Individu); K2= *Dakwah Fardiyah* (Dakwah antar Individu); K3= *Dakwah Fi'ah* (Dakwah kelompok kecil); K4= *Dakwah Hizbiyah* (Dakwah kelompok terorganisir); K5= *Dakwah Umah* (Dakwah Massa); K6= *Dakwah Qabailiyah dan Syu'ubiyah* (Dakwah antar Suku dan Budaya); Ya= Format kajian.

Adapun K3 (dakwah *fiah*) terdiri dari: *fiah qalilah, fiah katsirah*. Dalam realitasnya bisa berupa pelajar madrasah, pesantren atau *majelis ta'lim*. Dengan demikian, *fiah* ini paling tidak terdapat lima macam. Sedangkan K6, juga terdiri dari dua bagian, yaitu dakwah antar suku dan antar budaya. Dengan demikian terdapat 11 macam konteks dakwah.

Sementara unsur lain, yang merupakan *ilzam* (sesuatu yang melekat) berupa unsur dakwah yang tidak terlepas dari proses dakwah tetapi di luar hakikat, yaitu: tujuan dakwah, dimensi ruang, dan

dimensi waktu. Dengan demikian unsur dakwah terdiri dari delapan unsure. Jika yang dikaji itu suatu variabel dari proses dakwah, maka akan terbentuk 11 x 8 (lihat poin 1, 2, 3 di atas= 88 format kajian dakwah.

Adapun aspek epistemologinya, ilmu dakwah berintikan metodologi formulasi pada tiga aktivitas penalaran sebagai berikut: Pertama, metode *istinbath*, yaitu proses penalaran dalam memberikan keapaan kajian dakwah yang diturunkan dari al-Qur'an kitab dakwah dan al-Sunah penjelas operasionalnya yang produknya menjadi teori utama dakwah (*grand theory*). Kedua, metode *ijtibah*, yaitu proses penalaran dalam memberikan keapaan logis dakwah yang dipinjam dari teori ilmu perilaku manusia, yang produknya menjadi teori menengah dakwah (*midle theory*); dan. Ketiga*,* metode *istiqra*, yaitu proses penalaran dalam memberikan keapaan kajian dakwah melalui kegiatan penelitian yang produknya menjadi teori dakwah.[8] Jika ragam wilayah kajian dakwah itu dicermati, maka tampak sebagai wilayah kajian yang luas dan dalam.[9]

---

[8] Aplikasi aktivitas teoritisasi dakwah dalam bentuk *istiqra,* menurut Syukriadi Sambas (1993:20) mengharuskan penggunaan teori dari produk *istinbath* dan *iqtibas*, sehingga memungkinkan menjadi empat macam peringkat teori dakwah dan dapat digambarkan dalam jendela peringkat teori dakwah berikut: W1 = Teori-teori dakwah dari: (1) Quran dan (2) al-Hadits; W2 = Teori-teori dakwah hasil *iqtibas* (adopsi setelah dikoreksi dan diseleksi) dari teori ilmu socsal: (1) filsafat, (2) sosiologi, (3) psikologi, (4) antropologi, (5) komunikasi, (6) manajemen. W3 = Teori-teori dakwah hasil penelitian yang menggunakan W1; W4 = Teori-teori dakwah hasil penelitian, baik yang kualitattif maupun yang kuantitatif, yang menggunakan W2.

[9] Jadi perspektif di sini dimaksudkan sebagai sudut pandang penjelas terhadap 88 format kajian dakwah, yaitu terdapat 12 perspektif. Jika demikian, Syukriadi Sambas (1993: 20) menghitung, 88 x 12= 1.056 format kajian. Kemudian, jika yang dikaji itu dua variabel, yaitu menghubungkan antara unsur dalam konteks yang akan melahirkan problematika dakwah sebagai format kajian, yaitu sebagai berikut: U1 + U2; U2 + U3; U3 + U4; U4 + U5; U1 + U3; U2 + U4; U3 + U5; U1 + U4; U2 + U5; U1 + U5. Dengan begitu, terdapat 10 x 11 konteks = 110 format x 12 perspektif = 1.320 format. Hingga di sini format sudah menjadi 1.056 + 1.320=2.376 format kajian. Di Indonesia terdapat 656 suku bangsa, jika dimatrikan akan terjadi format interaksi dakwah antar budaya sebanyak 430.336 format. Formatisasi ini masih dapat diteruskan dengan melacak macam-macam aliran dalam masing-masing perspektif tersebut.

Interaksi antar unsur dakwah melahirkan problematika dakwah. Problematika ini dapat dikategorikan antara lain sebagai berikut: U1 + U2= problem kualitas pemahaman da'i; U1 + U5= problem citra dan problem respon mad'u; U1 + U3+ U4= melahirkan problem efektivitas dan efisiensi; U5 + U2= problem intensifikasi perubahan mad'u dan problem pengamalan; U1 + U4= problem keterampilan penggunaan teknologi dakwah.

Akhirnya, format kajian ilmu dakwah ini, jika dijabarkan sampai detail, ternyata terdiri dari ribuan pointer yang sangat luasa dan dalam. Semuanya merupakan lahan yang luas, yang pada umumnya masih belum terintegrasikan dalam satu bangunan khusus pengembangan ilmu dakwah.

Sedangkan aksiologi atau nilai kegunaan Ilmu Dakwah, yaitu menegakkan kebenaran objektif proporsional (*al-Qisth*) dan nilai ke-Maha Esa-an, Maha Pencipta hukum kausalitas wujudiyah materi dan imateri objek pengetahuan (*Tawhidullah*) melalui kerja penalaran (*nadzar, ta'qul, tadabur, tafahum,* dan *tazakur*) berupa eksplanasi, prediksi, dan kontrol interaksi antara unsur keapaan dakwah Islam.

C. Menatap Tantangan Dakwah Masa Depan Peradaban

Bicara masa depan, tentu merupakan hal abstrak. Namun membahasnya bukan merupakan hal yang tidak mungkin dilakukan.[10] Terkait dengan dakwah, maka masa depan merupakan tantangan, sebab berbagai perubahan terjadi, menjadikan masa depan menjadi khas dan butuh kesiapan dalam menyikapinya.

10 Pembicaraan masa depan banyak dicontohkan sejumlah ayat dalam Quran, berbicara masa depan juga banyak diceritakan dalam hadits Rasulullah Saw., berbicara masa depan juga merupakan dari cara kerja ilmiah, sebagai bagian dari kegunaan ilmu, yaitu memprediksi apa yang akan terjadi. Bidang kajian ini dikenal juga dengan futurologi.

Mencermati perubahan yang dapat terjadi pada masa depan, dapat diprediksi, antara lain dari pandangan perkembangan budaya manusia. Di mana kebudayaan itu sendiri menurut Koentjaraningrat,[11] paling tidak terbagi tiga: (1) Sebagai kompleks dari ide-ide, gagasan-gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan-peraturan. (2) Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat. (3) Sebagai benda-benda hasil karya manusia.

Wujud kebudayaan yang paling mudah terlihat adalah wujud yang paling luar, yaitu benda-benda budaya. Misalnya: arsitektur bangunan dan pertamanannya, konstruksi bangunan, jalan-jalan, jembatan, kendaraan, tata planologi, permukiman, tata lingkungan hidup serta teknologi lainnya. Semua itu merupakan hasil langsung maupun sampingan pengolahan teknologis lingkungan hidup suatu masyarakat beradab.

Di bawah lapisan terluar ini hidup lapisan prilaku budaya yang menghasilkan benda budaya di atas. Perilaku benda di atas biasanya terpola dalam kegiatan-kegiatan yang teratur menjadi tata kelembagaan masyarakat yang dikenal sebagai sistem politik, ekonomi, hukum, kekerabatan, pertahanan, pendidikan, kesehatan, kesenian, dan lain-lain. Sementara itu lapisan perilaku budaya itu sendiri adalah pengejawantahan dari cita budaya ilmu pengetahuan, seni, teknologi, filsafat, ideologi, dan lain-lain, yang merupakan lapisan bawah yang mendasari semua perilaku budaya. Bahkan itupun masih melandas pada lapisan terbawah dari setiap peradaban, yaitu nilai-nilai budaya berupa asas-asas, prinsip-prinsip, norma-norma yang mengarahkan dan memberi bentuk pada lapisan cita budaya yang lebih atas.[12]

---

[11] Kuntjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, Gramedia, Jakarta, 1987, hlm. 5

[12] Dalam hal ini Armahedi Mazhar (1983: 79) melukiskan, sebagai lingkaran-lingkaran sepusat. Lingkaran benda-benda budaya sebagai lingkaran terluar, kemudian

Kembali Koentjaraningrat,[13] memberikan gambarannya bahwa produk budaya manusia, bernama teknologi, pada perkembangan mutakhir telah berjalan dalam kecepatan yang sudah meningkat beberapa ratus kali lipat. Hal itu di gambarkannya dengan perbandingan, jika pada masa 2.000.000 tahun garis evolusi dan perkembangan kebudayaan menunjukkan grafik yang sejajar, lalu garis evolusi kebudayaan pada tepat waktu 80.000 tahun mulai melepaskan diri dari garis evolusinya. Selanjutnya perkembangan terjadi dengan sangat membumbung tinggi dengan suatu kecepatan seolah melepaskan diri dari organisasi evolusi organik, setelah di perkirakan 70 persen dari seluruh saintis hidup pada masa terakhir ini.[14]

Itulah pula sebabnya kenapa dalam suatu makalah Armahedi,[15] menulis:

> "Teknologi berkembang dari tingkat supra organisme, melalui tarap para organisme dan semi organisme seperti yang kita hadapi sekarang. Disamping terjadi perubahan bentuk, terjadi pula perubahan ukuran perwujudan teknologi. Seiring metamorfosa teknologi itu, terjadi pula perubahan karakteristik teknologi yang mencerminkan hubungannya dengan manusia. Ketika teknologi dalam tahap tahap sub organisme, dia berperan sebagai abdi-manusia yang setia. Pada tarap semi organisme, dia berubah lagidari kawan menjadi lawan yang harus di taklukan. Kini sebagai supra organisme, dia mirip sebagai tuan yang harus disiasati agar tetap bermanfaat bagi manusia".

Itulah teknologi dengan perjalanannya yang cukup dramatis.[16] Suatu pertanda bahwa, manusia dan alamnya sebagai sebuah pasa-

---

secara berturut-turut terdapat lingkaran-lingkaran yang lebih dalam lagi yaitu, lingkaran perilaku budaya, lingkaran cita budaya, dan lingkaran nilai-nilai budaya.

[13] Koentjaraningrat, *Antropologi*, Rineka Cipta, Jakarta, 1990, hlm. 185.

[14] Marwah Daud Ibrahim, *Teknologi, Emansipasi dan Transedensia,* Mizan, 1994. hlm. 16.

[15] Armahedi Mahzar, "Menghadapi Masa Depan Islam: Telaah Kritis Refleksi Religio Kultural", Makalah Diskusi Himada, IAIN Bandung, 1993.

[16] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung, 1992, hlm. 129 , bahwa setiap kenaikan kemampuan material masyarakat bernilai positif termasuk dari segi peningkatan harkat kemanusiaan masyarakat itu, baik da-

ngan ciptaan Ilahi telah jalin-terjalin secara erat-erat. Nampaknya akan sangat memikat jika kita memperhatikan dampak dari perkembangan teknologi pada masa terakhir ini, yang tentunya akan banyak membawa pengaruh.[17]

Dampak teknologi di antaranya dampak terhadap lingkungan dari teknosistem tersebut, baik fisis biologis teknologi pada satu pihak manusia telah membawa manusia ke puncak kemajuan, hampir semua keinginan manusia yang bersifat fisis telah terpenuhi dan berkualitas tinggi.[18] Itulah tampaknya yang dikatakan Nurcholish Madjid,[19] bahwa industrialisasi membawa kemakmuran namun bersamaan dengan itu ia juga melihat bahwa industrialisasi juga berakibat lain. Dari kemajuan teknologinya telah membawa efek rumah kaca, polusi udara, menipisnya lapisan ozon, kehancuran aneka ragam hayati lingkungan artifisial serba batu, semen dan besi ber-

---

ri perorangan maupun kelompok. Akan tetapi Nurcholish memandang bahwa agaknya tidak ada sesuatu hasil yang bisa dicapai tanpa harga atau pengorbanan. Kemakmuran yang dibawa oleh industrialisasi umpamanya, ternyata juga meminta korban-korban yang tidak kecil. Dalam tahapan yang berkelanjutan pengorbanan yang dituntut itu justru kemanusiaan itu sendiri.

[17] Itulah pula sebabnya Mayor Polak, Polak, JBAF Mayor, *Sosiologi*, Ichtiar Baru, Jakarta, 1976, hlm. 398 memandang efek sosial suatu pendapatan teknis baru ibarat sebuah batu yang dikecemplungkan ke dalam air dengan menimbulkan dampak lingkaran riak yang meluas kesegala jurusan. Itu berarti jika suatu batu yang dicemplungkan berdampak riak yang melingkar, maka jika banyak batu yang dicemplungkan apalagi jika berulang-ulang, tentu akan menimbulkan riak-riak yang saling mempengaruhi satu sama lain.

[18] Hal ini persis seperti perumpamaan Zaiudin Sardar dalam bukunya *The Toucy of Midas* yang telah digambarkan kembali oleh Solahuddin (Salman Kau, Dzalkaidah: 1414 H). Bahwa sains modern sebagai pasangan teknologi memiliki sentuhan midas. Di mana midas adalah raja Phrigia yang serakah dalam metologi Yunani ia memiliki kemampuan mengubah apa saja yang disentuhnya menjadi emas hingga suatu saat air sungai Pactolus yang akan diminumnya berubah pula menjadi emas, akibat sentuhan tangannya. Akhirnya Midas menjadi sadar bahwa hidupnya terancam mati kelaparan karena memang ia tidak bisa makan dan minum emas.

[19] Nurcholish Madjid, *op. cit.*, hlm. 129.

bagai krisis lingkungan lain yang membuat wajah bumi semakin lusuh dan suram.[20]

Lebih dari itu, Armahedi,[21] melihat bahwa teknologi berkembang cepat setelah terjalinnya dengan sistem lain yaitu ilmu pengetahuan dan ekonomi dalam sebuah umpan balik yang positif dan saling memperkuat. Sebagai kelanjutannya bukan hanya teknologi yang berkembang pesat tetapi juga ilmu pengetahuan dan teknologi. Ini juga yang dipandangnya menimbulkan tiga macam proses teknosifikasi yaitu humanisasi,[22] rasionalisasi,[23] dan sekularisasi.[24]

---

[20] Armahedi "Teknologi dan Islam: Refleksi Sebuah Pengantar", Makalah, Bahan Pengantar Buku, 1994. hlm.3, menjelaskan bahwa suatu isitem budaya global menyebar melalui jaringan komunikasi dunia sebagai sistem syaraf vegetatif megorganisme teknik sehingga mega organisme teknik benar-benar menjadi mekanik dan mandiri. Dalam kondisi seperti itu sel-sel megaorganisme teknik bukan lagi manusia melainkan mesin-mesin manusia paling-paling menjadi sel-sel reproduktif atau organ sex megaorganisme mekanik. Tidak hanya itu, menurut Armahedi teknosfer (lingkungan fisik terdiri dari semua peralatan yang digunakan dan dihasilkan oleh lembaga masyarakat yang melaksanakan pemanfaatan pelestarian dan pengembangan teknologi) bukan lagi menjadi suatu megaorganisme teknik, tetapi suatu mega mesin dimana manusia tidak lebih dari chip-chip yang menghubungkan suatu komponen dengan komponen lainnya agar manusia dapat berperan, maka manusia harus menjadi mekanis lengan menjadi spealis-spealis *mekanistik* yang hanya menggunakan sebagian kecil dari potensi kemanusiaan, sebagai organisme yang paling plastis dimuka bumi ini itulah nampaknya yang sering dikatakan dehumanisasi oleh banyak orang. Manusia jadi terasing dari alam, terasing dari satu sama lain. Inilah pula yang oleh Ahmad Watik Praktiknya (1992: 36) disebutkan bahwa salah satu gambaran masyarakat mendatang akan tumbuh suburnya individualisme termasuk dalam keberagaman.

[21] Armahedi, *Islam Masa Depan*, Pustaka, Bandung, 1993, hlm. 123.

[22] Humanisasi dipandang oleh Armahedi, karena teknologi merupakan alat manusia untuk memenuhi kebutuhannya sehingga hal itu berarti bahwa setiap keberhasilan teknologi berarti pula keberhasilan manusia yang menciptakannya. Pada gilirannya, manusia semakin menjadi pusat perhatiannya sendiri sehingga meskipun pada awalnya humanisasi sebagai hal yang wajar namun berikutnya menimbulkan humanisme. Suatu humanisme oleh Muhammad Thalib, *Melacak Kekafiran dalam Berfikir*, Pustaka al-Kautsar, 1991, hlm. 27, dianggap sebagi anggapan manusia yang menempatkan dirinya sebagai pemenang terhadap alam dan linggukannya yang telah mereka kalahkan. Humanisme ini pula yang oleh Armahedi menjadi akar filosofis timbulnya krisis lingkungan hidup.

[23] Rasionalisasi dipandang oleh Armahedi mengiringi cepatnya teknifikasi. Walaupun ia mengikuti bahwa untuk ilmu pengetahuan dan teknologi modern, lebih memiliki sifat-sifat yang lebih empiris dibanding ilmu-ilmu klasik. Namun justru karena

Hal itu timbul akibat lahirnya materialisme. Persoalannya menjadi lain. Materialisme mengaggap materi sebagai realitas dasar, materi dianggap ada sebelum jiwa. Dunia manteri dianggap sebagi yang pertama.[25] Itulah pula yang dipandang oleh Armahedi sebagai pangkal terjadinya krisis identitas yang kini banyak melanda pribadi-pribadi di Barat. Ahmad Watik Praktiknya,[26] juga melihat, mereka kehilangan, mereka kehilangan arti hidupnya, kecuali hanya sebagai tujuan-tujuan duniawi yang serba beraneka dan serba sementara. Di mana hal demikian nampak tidak hanya dalam tujuan akhirnya, tetapi juga dari motif dan teknisnya yang serba materi.

Itulah pandangan mengenai gambaran kondisi peradaban saat ini yang, jika tidak dilakukan rekayasa, akan menjadi gambaran peradaban masa depan. Suatu keberadaan masyarakat yang diliputi oleh kemajuan teknologi yang merupakan wujud kebudayaan manusia yang paling luar dan paling nampak. Pada lapisan dalamnya ternyata terdapat dominasi humanisme dalam tata nilai kehidupan mereka dominasi rasionalisme dalam sistem pengetahuan mereka

---

empiris itu ia lebih bersifat eksperimental kuantitatif, dan rasionalistas menjadi sangat diperlukan untuk merumuskan teori-teori matematis. Maka keberhasilan teknologi yangmenerapkan teknologi modern untuk kepentingan kemanusiaan mendorong penggunaan rasio diberbagai cabang lainnya. Semua hal itu dianggap wajar-wajar saja akan tetapi Armahedi melihat hal itu menjadi lain ketika melihat rasionalisme. Suatu rasionalisme yang berarti aliran yang sangat mengutamakn rasio (Juhaya S. Praja, 1987: 3). Bahkan menganggap rasio sebagai sumber ilmu pengetahuan tertinggi manusia. Pada gilirannya inilah yang dianggap oleh Armahedi, *op. cit.* hlm. 4, sebagai penyebab keterasingan manusia dari lingkungannya dan bahkan dari dirinya sendiri, yang seharusnya dipelajari secara utuh dan menyeluruh.

[24] Armahedi juga melihat sekularisme yang berkaitan erat dengan perkembangan ekonomi memiliki peran yang sangat dominan. Ketiika ekonomi menyangkut kegiatan manusia untuk meningkatkan materinya di dunia, maka semakin banyak urusan menyita kehidupan manusia diselesaikan oleh teknologi yang merupakan urusan keduniaan tersebut sementara tidak seimbang dengan penyelesaian keagamaan.

[25] Juhaya S, Praja. 1987, *Aliran-aliran Filsafat dari Rasionalisme hingga Sekularisme*, (Bandung: Alva Gracia). hlm. 54

[26] Praktiknya, "Dakwah Antisipasi bagi Perubahan Sosial Masyarakat Modern, Media Dakwah", 1992.

dan dominasi materialisme dalam pandangan dunia mereka atau dalam istilah lain ada dominasi humanisme aksiologi, dominasi rasionalisme dalam epistemologi dan dominasi materialisme dalam ontologi.[27] Semua itu kini nampaknya telah menyerap kealam bawah sadar manusia sehingga dominasinya pun telah ada dibawah sadar kebanyakan manusia.[28]

Tentunya suatu yang tidak mungkin dibiarkan begitu saja semakin larut oleh para penegak dakwah. Akan tetapi bagaimana dan siapa kiranya penegak dakwah yang lebih pantas untuk menanggulangi itu semua, itu pula yang menjadi sorotan Armahedi dalam bahasannya berikut.

D. Beberapa Permasalahan Dakwah

Ketika dakwah kelak berhadapan dengan situasi masa depan seperti di atas, ada beberapa persoalan yang masih menyelimuti dunia dakwah dewasa ini. Beberapa persoalan tersebut nampaknya dapat menjadi bahan introspeksi dan renungan untuk disolusi, sehingga dakwah dapat memiliki kesiapan untuk menjawab berbagai persoalan yang ada sebagai dampak perubahan soaial yang terjadi.

Pertama, terkait pemetaan dan skala prioritas objek dakwah (U1 + U3 + U4= melahirkan problem efektivitas dan efisiensi). Dewasa ini banyak kegiatan dakwah diadakan, namun lebih dominan berdasarkan pada asumsi para da'i. Ibarat dokter mengobati pasien berdasarkan asumsi dokter sendiri, bukan hasil pemeriksaan menge-

[27] Ketika itu terjadi kebangkitan humanisme dan individualisme yang kemudian menjadi pengesahan peradaban modern dan menentang dominasi agama secara umum serta peradaban religius (Rusli Karim, *Agama dan Masyarakat Industri Modern,* Media Widjaya Mandala, Yogyakarta, 1992, hlm. 13).

[28] Para sosiolog, seperti halnya Soerjono Soekanto, memandang bahwa, perubahan yang terjadi di bidang fisik lebih mudah terjadi ketimbang perubahan ruhani. Bahkan apabila perubahan yang terjadi, masing-masing tidak berjalan secara bersamaan, artinya ada diantara salah satu unsure yang ada di masyarakat berjalan lamban sementara yang lainnya cepat, itu akan mengakibatkan ketidak seimbangan.

nai apa yang sebenarnya diderita dan dibutuhkan oleh pasien. Akibatnya, banyak kegiatan dakwah dilakukan, namun tingkat perubahan yang diharapkan, tidak begitu menunjukan hasil. Dalam hal ini, para da'i masih kurang, dan perlu melakukan pemetaan dan skala perioritas.

Kedua, *terkait dengan pesan dakwah.* Dewasa ini, jika dicermati beberapa kegiatan dakwah, ada yang pesannya cenderung diulang-ulang. Mad'u pun telah sangat akrab dengan pesan-pesan tersebut. Seolah kegiatan dakwah yang akan dilakukan, pesannya sudah dapat ditebak sebelumnya. Hal itu karena secara umum pesan disampaikan sering dibahas, dan mad'u pun secara periodik mendapatkan pesan yang hampir sama. Kondisi ini biasa dijumpai pada kegiatan dakwah seperti pada peringatan Isra Miraj, Maulid Nabi Saw., Nuzulul Quran, Puasa Ramadhan, Lailatul Qodar, dsb. Jika menatap ke depan, seiring peningkatan rasionalitas mad'u tentu akan muncul penasaran seberapa luaskah pesan dakwah itu? Belum lagi jika terkait dengan tingkat kedalaman pembahasan dakwah, terdapat kecenderungan da'i terpaku pada analisa kajian tingkat tertentu. Sepertinya, da'i kesulitan atau membatasi pendalaman pesan dakwahnya. Sementara Islam, mengisyaratkan untuk didalami ajarannya, bahkan "menantang" penganalisaan hingga mendalam. Pada tingkat kedalaman itu, nampaknya Islam akan ditemukan keunggulan dan keagungannya. Permasalahannya, bagaimanakah tingkat variasi kedalaman pesan dakwah itu bisa terelaborasi? Realitas pesan dakwah akan terasa sebagai masalah jika terkait dengan fungsinya, bahwa pesan ibarat "obat" yang diberikan kepada pasien untuk mengobati keluhan atau yang menjadi kekurangannya. Jika banyak ragam pasien beragam dan berkembang keluhannya, sementara "obat" yang diberikan hanya berkutat pada obat itu juga, maka dapat diduga "pengobatan" tidak akan mampu mengobati perkembangan penyakit yang diderita para pasiennya. Demikian terkait dengan pesan

dakwah. Dalam hal ini, ada dua permasalahan, yaitu butuh: keluasan dan kedalaman pesan dakwah.

Ketiga, terkait dengan subjek dakwah (U1 + U2= problem kualitas pemahaman da'i). Mengingat semakin kompleksnya permasalahan dakwah ke depan, maka dibutuhkan subjek dakwah yang memiliki kualitas. Idealnya adalah sosok dai cendekiawan (Ulil Albab), yang mengerti tentang berbagai persoalan yang dibutuhkan oleh mad'u dan yang baik untuk mad'u. Jika tidak mungkin mengetahui berbagai hal, maka lebih baik tahu banyak tentang yang sedikit. Dengan kata lain, kelak dibutuhkan para da'i spesialis, yang bisa menjadi penawar terhadap berbagai persoalan umat. Namun tetap memahami dan mengajarkan keterpaduan (integralitas) antar komponen ajaran Islam lainnya.

Keempat, terkait dimensi dakwah. Sementara ini, kegiatan banyak dipahami bahwa kegiatan dakwah identik dengan ceramah. Hal itu memang tidak sepenuhnya salah, namun tentu tidak sepenuhnya benar. Sebab, jika dakwah hanya dikembangkan melalui ceramah, maka itu hanya bagian kecil dari dimensi dakwah, yaitu tabligh. Dengan demikian, kiranya pemahaman masyarakat mengenai dakwah perlu terus disosialisasikan, sehingga seluruh dimensi dakwah dapat terpahami dan berkembang secara seimbang dan saling terkait.

Kelima, *terkait dengan Pusat Dakwah dan Peradaban.* Setiap kegiatan butuh tempat yang menjadi pusat kegiatan tersebut. Bagi umat Islam, Allah telah menganugerahkan masjid sebagai pusat kegiatannya. Namun dalam kenyataannya masjid, lebih berfungsi sebagai pusat ibadah, dan belum optimal sebagai pusat peradaban. Sebagaimana, Sidi Gazalba,[29] mengingatkan tentang fungsi masjid sebagai pusat Ibadah dan peradaban.

[29] Sidi Ghazalba, *Masjid Pusat Ibadah dan Peradaban*, Pustaka al-Husna, Jakarta, 1993.

Keenam, terkait dengan gerakan dakwah. Dewasa ini banyak pihak melakukan dakwah, baik perorangan, mapun terorganisir. Namun, kegiatan dakwah mereka seakan berjalan sendiri-sendiri, tanpa keterkaitan satu sama lain. Pada kondisi tertentu, masing-masing dapat memberikan capaian hasil gerakan dakwahnya, namun tidak jarang terjadi pula kondisi dimana masing-masing gerakan dakwah seakan tidak saling menguatkan, saling membiarkan, bahkan kadang terjadi perbenturan satu sama lain. Hal ini tentu, bukan hanya tidak menguntungkan, tetapi juga sangat merugikan, bagi capaian kemajuan gerakan dakwah Islam.

Ketujuh, terkait dengan Strategi Dakwah (U1 + U3 + U4= melahirkan problem efektivitas dan efisiensi). Dalam hal ini, K4 = *Dakwah Hizbiyah* (Dakwah kelompok terorganisir). Dalam hal ini kegiatan dakwah yang banyak dilakukan, baik secara sendiri-sendiri maupun dilaksanakan atas nama organisasai keislaman, masih tampak seakan berjalan masing-masing. Sehingga program dakwah disusun masing-masing, dilaksanakan masing-masing, bahkan pada tingkat keberhasilan dakwah pun karena masing-masing menjadi sulit terukur. Lebih hebat lagi, tak jarang di antara pelaku dakwah saling mengkritik, saling mencela, bahkan kadang terjadi perselisihan. Tentu hal itu, bukan hanya kurang menguntungkan bagi ketercapaian tujuan mulia dakwah, melainkan juga sangat merugikan bagi keutuhan dan kekuatan umat. Ketika, menatap masa depan, kondisi ini tentu tidak dapat dibiarkan, dan perlu ada solusi untuk dihasilkannya efektivitas dan efisiensi dakwah Islam.

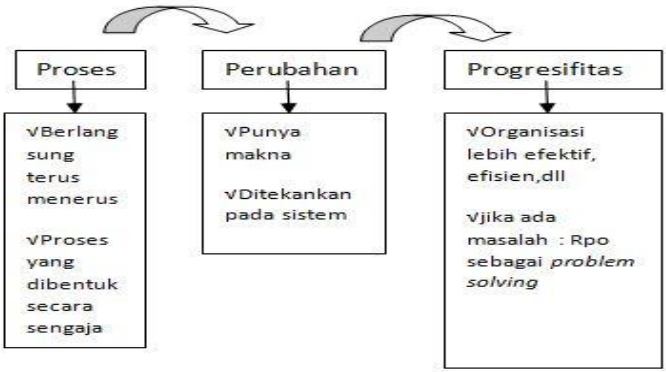
Berbagai persoalan di atas menghantarkan tulisan ini, pada dugaan pada pentingnya orientasi dakwah ke depan untuk ditingkatkan. Peningkatan tersebut, terkait dengan upaya terus mengembangkan konsep keilmuan, serta mengembangkan formula efektivitas dan efisiensi dalam berdakwah.

E. Reorientasi Dakwah

Mencermati berbagai permasalahan yang disbutkan di atas, menghadapi berbagai tantangan masa depan dibutuhkan adanya reorientasi dakwah. Jika selama ini dakwah berjalan sebagaimana adanya terus menerus, maka ke depan perlu dilakukan secara sengaja dan tertata. Perubahan yang terjadi pun bukan hanya atas dasar berharap makna (pahala), namun juga nampak nyata terukur secara sistemik. Dengan peningkatan itu diharapkan dakwah menjadi semakin efektif dan efisien, serta kehadirannya dapat menjadi solusi bagi kondisi umat, di masa depan. Untuk mengupayakan hal itu, orientasi dakwah ke depan adalah sebagaimana uraian di bawah ini.

1. Konstruksi Pemetaan dan Prioritas Objek Dakwah

Peta biasa berguna sebagai petunjuk. Untuk mengetahui suatu kondisi wilayah secara cepat, maka dapat digunakan alat bernama peta. Demikian halnya dalam wilayah dakwah, maka dibutuhkan adanya peta. Melalui peta, sosiologis wilayah dakwah dapat dikembangkan gambarnya sehingga menjadi *social setting* wilayah tugas dakwah. Ada sejumlah kegunaan apabila peta dakwah tersebut berhasil dirancang.



Pertama, ia akan berguna semacam pemandu jalan atau pijakan, penopang bagi para da'i untuk melakukan dakwah secara efektif dan efisien. Kedua, peta sosiologis antara lain berguna dalam merencanakan materi yang hendak disampaikan. Seorang da'i dituntut untuk menyesuaikannya dengan dengan kondisi objektif wilayah dakwah, baik menyangkut kondisi sosial statik, maupun kondisi sosial dinamiknya.

Ketiga, menyangkut metode dan media misalnya. Tentu berbeda antara metode dan media dakwah di kalangan pendidikan tinggi dan pendidikan rendah, atau antara masyarakat perkotaan dengan masyarakat perdesaan. Antara daerah dengan daerah lain pun memiliki seperangkat norma dan adat-istiadat yang beragam, yang menuntut keragaman materi, metode dan media, meskipun tujuannya sama, yaitu mendekatkan objek dakwah kepada Allah Swt., namun setiap wilayah memiliki jalannya sendiri untuk mencapai tujuan dakwahnnya.

Dengan kata lain, kegiatan dakwah akan mencapai sasaran manakala berlangsung sesuai dengan kondisi dan situasi masyarakat yang menjadi objek dakwah. Jika tidak ada pengetahuan yang memadai tentang kondisi dan situasi objek dakwah, akan menjadi sebab awal gagalnya kegiatan dakwah tersebut. Da'i akan terjebak pada kegiatan dakwah yang terpisah dan tidak nyambung dengan kondisi dan situasi masyarakat sasaran dakwah. Kondisi masyarakat yang dimaksud adalah kondisi internal masyarakat tersebut. Sedangkan yang dimaksud situasi masyarakat adalah keadaan faktor-faktor yang mempengaruhi keadaan internal masyarakat.

Peta sosiologis di atas juga untuk menghindari da'i dari buta budaya, yang dapat menghantarkan da'i pada posisi yang tidak tepat, sebelum ia melakukan kegiatan dakwah. Sedangkan ketidaktepatan pada awal kegiatan, akan menimbulkan ketidaktepatan pada langkah-langkah berikutnya.

Oleh karena itu pengetahuan tentang nilai-nilai maupun kearifan lokal akan menjadi bekal yang sangat bermanfaat untuk masuk ke relung-relung sosiologis dan psikologis mereka. Lebih lanjutnya, ia akan berguna untuk da'i guna mempersiapkan materi yang tepat, metode yang tepat, media yang tepat dan tujuan yang tepat. Sehingga dengan berbagai ketepatan di atas, kegiatan dakwah dapat berjalan secara konstruktif bagi kemajuan masyarakat yang bersangkutan.

Pengetahuan da'i tentang Indeks Pembangunan Manusia (IPM) misalnya, akan berimplikasi pada penyampaian materi, metode dan media yang disampaikan. Begitu juga pengetahuan tentang tingkat pemahaman dan pengamalan agama, juga akan menjadi bekal yang penting bagi seorang da'i. Setidaknya ia akan mewaspadai penyampaian materi "sensitif" yang dapat menimbulkan ketegangan, jika materi tersebut disampaikan secara vulgar. Wawasan akan keragama pemahaman keagamaan dapat mengilhami dan mendorong da'i untuk menyampaikan materi dakwah yang lebih bersikap toleran dan penghargaan terhadap perbedaan, tanpa mengesampingkan aspek inti ajaran.

Dengan demikian, wawasan dan pemahaman mengenai kondisi internal masyarakat sebagai sasaran dakwah menjadi sangat penting. Antara lain sebagai bahan pijakan dan pertimbangan pertama dalam menentukan materi, metode dan media yang relevan. Paling tidak hal itu menjadi relevan dengan apa yang diajarkan Nabi Saw.: *ajak bicaralah mereka sesuai dengan tingkat pemikiran mereka.*

Sementara gambaran profil da'i di wilayah kerja da'i akan bermanfaat bagi para da'i dalam rangka mengembangkan kegiatan dakwah. Dengan cara ini da'i akan mengetahui profil da'i yang selama ini berkiprah di tengah masyarakat yang menjadi wilayah tugasnya. Sekaligus untuk mempelajari sejumlah keutamaan yang telah didedikasikan mereka kepada masyarakat dan mengetahui aspek-aspek

apa yang masih belum tergarap atau masih lemah digarap oleh para da'i di sana.

Para da'i pada dasarnya adalah mitra para da'i. Dengan mengetahui profil da'i, maka da'i akan mengetahui berapa kekuatan jumlah mitra kerja mereka sebagai da'i. Potensi bidang apa saja yang menjadi keunggulan tiap da'i, apa saja kelemahan kemampuan yang dimiliki tiap da'i, kiprah apa saja yang telah mereka dedikasikan, dan aspek keislaman apa yang belum tergarap oleh mereka.

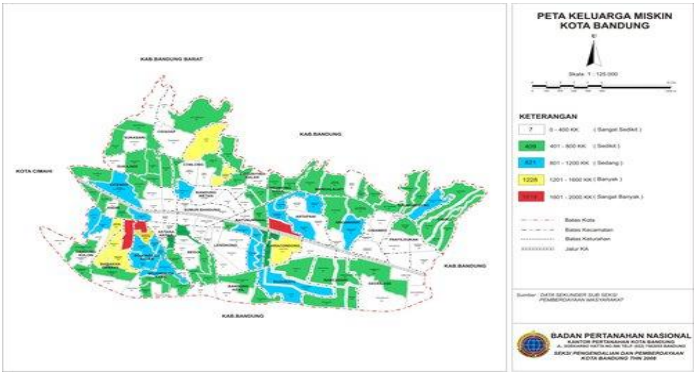
Dengan begitu da'i menjadi terbantu dalam aspek kuantitas sumber daya manusia yang sama-sama menggarap pengembangan keagamaan di wilayah kerjanya. Kerjaan da'i menjadi teringankan dengan diketahui secara detail tentang profil para da'i di sana. Tinggal da'i mengadakan silaturahmi dengan mereka, mengadakan koordinasi, berbagi tugas dan peran, serta menjalin gerakan bersama untuk sama-sama membangun masyarakat, sesuai dengan ajaran Islam yang faktual dan ideal.

Ibarat da'i punya kawan, maka pelaksanaan tugas dapat disinergikan dengan para da'i yang ada. Da'i tampil sebagai manager, yang siap untuk mencermati kondisi yang masih kurang dan perlu perhatian, berbagi tugas sesuai keahlian, mengisi yang masih kurang dan memperkuat yang telah ada, pelaksanaannya dipantau secara cermat, hasilnya dievaluasi dan dijadikan rekomendasi untuk perbaikan selanjutnya.

Dengan cara demikian, maka keberagamaan masyarakat di wilayah kerja da'i secara berkala akan menjadi lebih terukur keberhasilannya, dan menjadi tidak ada alasan jika seorang da'i diberi tugas dengan wilayah tugas yang luas, sementara di sana terdapat sejumlah ustadz, kiya'i atau sebutan para da'i lainnya.

Da'i sendiri, di samping terlibat pada kegiatan yang ada, juga lebih mengutamakan pada penggarapan aspek-aspek yang belum tergarap oleh para da'i yang ada. Jika di antara da'i yang ada memiliki keahlian dalam menggarap yang belum tergarap di suatu wila-

yah, maka da'i mengajaknya untuk bekerjasama memberikan perhatian pada peningkatan kondisi di wilayah tersebut.



Keterangan: Warna Biru (Kategori 5): Sudah maju, Mengamalkan QS, bisa jadi percontohan, dan SDM-nya banyak dan bisa menyuplai ke daerah lain. Warna Hijau (Kategori 4): Sudah Mandiri, Memahami Q.S, Pengamalan belum cukup, Ada SDM, namun SDM-nya belum bisa menyuplai ke daerah lain. Warna Putih (Kategori 3): Belum Mandiri, Kurang Pemahaman QS, Kurang kurang SDM dan masih membutuhkan bantuan. Warna Kuning (Kategori 2): Lemah, Tidak memahami QS, Tidak ada SDM, sangat perlu perhatian. Warna Merah (Kategori 1): Bahaya, Tidak bisa BTQ, Tidak ada SDM, kondisi masyarakat rusak, banyak pihak yang merusak, sangat perlu perhatian mendesak.

Dengan demikian, da'i dapat menjadi fasilitator, negasiator, dan penghubung antar wilayah dan antar garapan yang sebelumnya bisa jadi belum tergarap. Sehingga dengan sumber daya manusia yang ada, dan dengan sistem berbagi peran dan saling memberi kontribusi, kondisi wilayah akan terus meningkat, tanpa da'i terlalu repot melakukannya sendirian.

2. Konstruksi Pesan Dakwah

Setelah peta dakwah dimiliki dan ragam objek dakwah diketahui, maka ragam kebutuhan pesan dakwah perlu disediakan. Untuk menghadapi masa depan paling tidak diperlukan keluasan ragam

pesan dakwah dan kedalamannya.

a. Keluasan Pesan Dakwah

Keluasan pesan dakwah, butuh dibuka secara utuh. Baik yang terhampar dalam keluasan ayat kauniyah maupun yang termaktub dalam ayat quraniyah. Keluasan pesan dakwah tentu seluas realitas atau wujud, dimana ia merupakan suatu kesatupaduan dari segala sesuatu yang ada: Yang Mutlak dan Esa dengan yang nisbi dan beraneka. Kesatupaduan itu disebut "integralitas wujud" atau "kesatupaduan realitas".

Dasar dari kesatupaduan realitas itu adalah dua buah asas perjenjangan yang saling tegak lurus satu sama lain. Kedua perjenjangan itu adalah perjenjangan mendatar (*hierarki horizontal*) dan perjenjangan menegak (*hierarki vertikal*).

Perjenjangan mendatar wujud dapat dinyatakan perjenjangan "manusia– alam-Tuhan", atau lebih halus lagi sebagai perjenjangan "Diri pribadi– masyarakat-alam nyata-alam ghaib-Allah". Perjenjangan ini bersumber pada pengutuban wujud "Ciptaan - Maha Pencipta".[30]

Perjenjangan menegakan wujud dapat dinyatakan sebagai perjenjangan aspek "fisik-non fisik-metafisik" atau lebih halus lagi, sebagai perjalanan aspek "Pesan-energi-informasi-nilai-sumber". Perjenjangan ini bersumber pada pengutuban wujud "eksistensi-esensi".

Kerja sama kedua asas perjenjangan itu, dalam pesan dakwah, menghasilkan suatu susunan wujud yang berbentuk matriks yang terdiri dari lima buah baris integralitas mendatar: Kesatupaduan serbasusunan (*integralitas structural*), kesatupaduan serbagerakan (*integralitas dinamikal*), kesatupaduan serbaperanan (*integralitas fungsional*), kesatupaduan serbalandasan (*integralitas fundamen-*

[30] *Op. cit*., Armahedi Mahzar (1983).

tal), kesatupaduan sari pati (*integralitas esensial*). Dan lima buah kolom integralitas menegak: kesatupaduan diri pribadi (*integralitas mikrokosmik*), kesatupaduan budaya masayarakat (*integralitas mesokosmik*), kesatupaduan alam semesta (*integralitas makrokosmik*), kesatupaduan aneka alam (*integralitas suprakosmik*), kesatupaduan Maha Pencipta (*integralitas metakosmik*).

Tabel 2: Integralitas Wujud atau Kesatupaduan Realitas[31]

Vertikal / Horizontal	**Mikro Kosmos**	**Meso Kosmos**	**Makro Kosmos**	**Supra Kosmos**	**Meta Kosmos**
Dimensi	**Manusia**	**Alam**			**Allah**
Integralitas Esensial	Ruh	Kitab	Luh	Hahut	Zat Allah
Integralitas Fundamental	Keyakinan	Tat nilai	Prinsip Alam	Alam Lahut	Sifat Allah
Integralitas Fungsional	Kesadaran	Tata cita	Hukum Alam	Alam Malaikat	Amr Allah
Integralitas Dinamikal	Kehidupan	Tata Lembaga	Gejala Alam	Alam Jabarut	Sunnah Allah
Integralitas Struktural	Badan	Tata Sarana	Benda Alam	Alam Nasut	Khalq Allah

Sumber: Armahedi Mahzar (1991).

Karena inti dari dari pandangan pesan dakwah ini adalah kesatupaduan dari wujud yang padat dipandang sebagai perjenjangan mendatar dari integralitas-integralitas menegak (dari yang mikrokosmik ke yang metakosmik).[32] Integralitas metakosmik (*divinitas*): Zat Allah (Khaliq), Sifat Allah (Sifat-sifat-Nya), Amr Allah (Perintah-perintah-Nya), Sunnah Allah (Kebiasaan-kebiasaan-Nya, Khalq Allah (Makhluk). Adapun Intergralitas suprakosmik (*transendentalitas*): Hahut (esensi transendental), alam halut (alam nilai-nilai), alam

[31] Baca: Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka, 1983.
[32] *Ibid.*

malakut (alam informasi), alam jabarut (alam energi), alam nasut (alam Pesan). Sedangkan Integralitas makrokosmik (*universalitas*)*:* esensi alam (esensi universal), prinsip alam (prinsip), hukum alam (program), gejala alam (proses), benda-benda alam (produk). Sementara Integralitas mesokosmik (*kolektivitas*): sumber nilai (esensi sosial), tata nilai (subsistem valuasi = logosfera), tata cita (subsistem ideasi = ideosfera), tata lembaga (subsistem institusi = sosiosfera), tata sarana (subsistem ekoteknik = bioteknosfera). Terakhir Integralitas mikrokosmik (*individualitas*): ruh (esensi individual = kepuncaksadaran), keyakinan (subsistem spiritual = ketaksadaran), kesadaran (subsistem mental = kesadaran diri), kehidupan (subsistem vital = kebawahsadaran), Badan (subsistem corporeal = ketidaksadaran). Di mana semua keluasan realitas wujud itu bertumpu pada ajaran Tauhid.

Konsep untuk mengatasi nestapa manusia saat ini dank ke depan, adalah dakwah yang berupaya mengembalikan pemahaman kepada poros integralistik dasar manusia yaitu poros integral *insaniyah-alamiyah-Ilahiyah* dalam kesatuan integral (tauhid).

Sebagaimana demikian, dakwah memandang manusia. Dari sinilah pulalah dakwah memulai membangun potensi dasar manusia, dari sisi hakikat terdalam diri manusia menuju kepada keseimbangan manusia yang integral dan kemajuan budi yang teringgi. Sehingga kelak diharapkan manusia dapat menjalankan tugas dengan sebaik-baiknya, yaitu sebagai hamba dan sebagai khalifah, yang dapat menjadi *rahmat* bagi seluruh alam.

Kehidupan manusia dielaborasi nilai Tauhid dikemas dalam keluasan makna agama Islam. Agama Islam menawarkan pembahasan seluas kehidupan manusia. Dalam lingkup makro, pesan dakwah meliputi manusia dan alam sekitarnya berada dalam integralitas wujud yang berpangkal pada integrasi *tauhidullah* tersebut. Secara horizontal, pesan dakwah memandang manusia yang menjalani hidup dalam lima alam, yaitu alam arwah, alam rahim, alam dunia,

alam barzakh dan alam akhirat. Bersama itu, secara vertikal menatap adanya alam hahut, alam lahut, alam malakut, alam jabarut dan alam nasut. Ketika memasuki alam dunia, manusia dibekali ruh, nafs, qalb, jasad, ilham taqwa dan ilham *fuzur* serta agama Islam.

Dengan bekal komponen di atas, pesan dakwah mengingatkan manusia bahwa mereka diberi amanat ibadah dan khilafah di muka bumi. Dengan amanat ibadah, manusia hanya dibenarkan menyembah dan beribadah kepada penciptanya, yaitu Allah Swt. Dengan amanat khilafah manusia diberi tugas merekayasa kehidupan, merekayasa bumi untuk kepentingan kemanusiaan dan menegakan tata hubungan antar makhluk di jagat raya atas dasar kasih sayang dan kedamaian dalam keanekaragaman yang terintegrasi.

Realitas wujud yang menggambarkan bahwa manusia merupakan salah satu bagian dari keluasan wujud yang terintegratif. Kenyataan ini menandakan betapa ajaran tauhid yang menjadi misi utama pesan dakwah perlu terjabarkan dalam keluasan paparan seluas realitas wujud. Ini menjadi penting untuk membuka luasnya cakrawala pesan dakwah.

Dalam lingkup makro, manuasia hanyalah bagian kecil dari keluasan alam raya, dan keragaman ciptaan Allah. Di sana mengisyaratkan betapa luasnya kajian yang penting untuk diketahui, dimengerti dan disikapi, dari yang global hingga rinci dan teknis. Jika keluasan wujud itu adalah pesan dakwah, maka keluasan cakrawala umat dapat terbangun. Integrasi pemahaman akan tertata, mengikis pemahaman parsial atau skuler. Dalam lingkup makro, semua mewujud dalam satu keterkaitan yang terintegrasi satu sama lain di bawah ikatan tauhidullah.

Dengan menyimak kerangka di atas, maka kerangka teknis dari pesan dakwah ini adalah sebagai berikut :[33]

1. Pembinaan pribadi Muslim

[33] Ibid

a. Peningkatan kesadaran (*nafs amarah*)
   1) Rasio (fungsi kognitif)
   2) Imajinasi (fungsi afektif)
   3) Motivasi (fungsi konatif)
b. Pengembangan ketiga fungsi keatassadaran *(nafs lawwamah)*
   1) Iman sebagai penuntun rasio
   2) Ihsan sebagai penghalus imajinasi
   3) Islam sebagai penertib motivasi
c. Pencapaian puncak kesadaran *(nafs mulhamah dan muthma'innah)*
   1) 'imul yaqin sebagai puncak iman (tingkat ma'rifat sisi verbal)
   2) 'ainul yaqin sebagai puncak ihsan (tingkat ma'rifat sisi visual)
   3) Haqqul yaqin sebagai puncak Islam (tingkat hakekat)

2. Pembangunan peradaban Islam
   a. Pelestarian Dinul Islam
      1) Aqidah (kerangka konsepsional)
      2) Syari'ah (kerangka operasional)
      3) Tarekat (kerangka motivasional)
   b. Pengembangan Hikmatul Islamiah *(ideosfera)*
      1) Ilmu pengetahuan dan filsafat
      2) Teknologi dan etika
      3) Seni dan mistika
   c. Pengembangan Tamaddunul Islamiah *(sosiosfera)*
      1) Politik dan ideology
      2) Teknostruktur dan hukum
      3) Ekonomi dan budaya
   d. Pembinaan umat Islam *(bioteknosfora)*
      1) Kependudukan (demosfora)
      2) Sarana-sarana kehidupan (teknosfera)

3) Lingkungan hidup (ekosfera)

Di samping itu, salah satu yang menjadi tujuan utama misi kerasulan yang kemudian menjadi misi dakwah adalah penyempurnaan akhlak. Di mana akhlak pada dasarnya berpijak pada nilai yang dianut.

Nilai yang diberikan kepada manusia beragam adanya. Sebuah keragaman yang kadang pada kenyataan orang, sering dijumpai terpaku pada salah satu nilai yang dianut. Tak jarang juga, di antara penganut nilai yang berbeda, terjadi silang pendapat atau bahkan bentrokan.

Padahal, dalam pesan dakwah keberagaman nilai tersebut ada dalam kesatuan yang terintegratif. Ada nilai teologis, nilai etis, nilai logis, nilai fisik, nilai etis dan nilai teleologis. Masing-masing nilai memiliki kekhasan, tapi juga saling terpadu satu sama lainnya.

Tabel 3: Relasi antar Nilai Secara Vertikal dan Horizontal

Vertikal Horizontal	**Nilai Theologis**	**Nilai Etis**	**Nilai Logis**	**Nilai Fisis**	**Nilai Estetis**	**Nilai Teleologis**
Nilai Theologis	Nilai Teologis	Nilai Etis Theologis	Nilai Logis Theologis	Nilai Fisis Theologis	Nilai Estetis Theologis	Nilai Teleologis Teologis
Nilai Etis	Nilai Teologis Etis	Nilai Etis	Nilai Logis Etis	Nilai Fisis Etis	Nilai Estetis Etis	Nilai Teleologis Etis
Nilai Logis	Nilai Theologis Logis	Nilai Etis Logis	Nilai Logis	Nilai Fisis Logis	Nilai Estetis Logis	Nilai Teleologis Logis
Nilai Fisis	Nilai Theologis Fisis	Nilai Etis Fisis	Nilai Fisis Logis	Nilai Fisis	Nilai Estetis Fisis	Nilai Teleologis Fisis
Nilai Estetis	Nilai Theologis Estetis	Nilai Etis Estetis	Nilai Logis Estetis	Nilai Fisis Estetis	Nilai Estetis	Nilai Teleologis Estetis
Nilai Teleologis	Nilai Theologis Teleologis	Nilai Etis Teleologis	Nilai Logis Teleologis	Nilai Fisis Teleologis	Nilai Estetis Teleologis	Nilai Teleologis

Sumber: H. Ahmad Sanusi (2010).

Pesan dakwah dalam hal ini adalah menerangkan tentang apa dan bagaimana nilai-nilai tersebut serta mengajak manusia untuk berpijak dalam keseimbangan nilai-nilai tadi. Nilai yang diajarkan agama juga adalah integralitas yang berdasar pada integralitas wujud. Maka nilai-nilai yang ada pun sudah semestinya terintegrasi secara seimbang, sebagaimana diperagakan dalam Tabel 3.

Integralitas nilai di atas menunjukan ragam nilai yang ada. Di dalamnya, ada nilai teologis, nilai etis, nilai logis, nilai fisis, nilai estetis dan nilai teleologis. Masing-masing nilai memiliki makna dalam memberikan warna bagi manusia dalam pengimplementasiannya. Namun dalam keragaman nilai yang ada, pesan dakwah menekankan terjadinya kesatupaduan nilai (integralitas nilai). Pesan dakwah mengingatkan bahwa masing-masing nilai untuk tidak berdiri sendiri apalagi berseberangan.

Rasulullah Muhammad Saw. mencontohkan sebagai sosok yang mengintegrasikan berbagai nilai. Sehingga beliau menjadi pribadi paripurna. Berbagai nilai dalam kepribadiannya, menyatupadu saling memberikan makna dan memberikan kekokohan. Misalnya, nilai teologis terkait dengan etis, logis, fisis, estetis dan teleologis. Nilai etis terkait dengan teologis, logis, fisis, estetis dan teleologis. Nilai Logis terkait dengan teologis, etis, fisis, estetis dan teleologis. Nilai fisis terkait dengan teologis, logis, etis, estetis dan teleologis. Nilai estetis terkait dengan teologis, logis, etis, fisis, dan teleologis. Begitu juga nilai teleologis terkait dengan teologis, logis, etis, fisis, dan estetis.

Dengan terintegrasinya berbagai nilai dalam kepribadian Rasulullah Saw., maka beliau menjadi sebagai sosok yang berkepribadian agung (*khuluq al-adzim*). Dimana semua pihak mengakui keagungannya. Sekaligus hal tersebut menjadi contoh bagi umatnya.

Keteladanan akhlak Rasulullah Saw. demikian, mengintegrasikan keragaman nilai. Integrasi itu merupakan sebuah format yang

terwujud dari integralitas wujud. Integralitas wujud sebagai ungkapan yang menunjukan Satu (Esa)-Nya yang mewujudkan (*al-khalik*) yaitu Allah Swt. dan keberadaan itu merupakan inti dari pesan dakwah. Sebagaimana misi utama Rasul Saw. diutus adalah untuk menyempurnakan akhlak.

Dalam pandangan ini, nampaknya penyempurnaan itu bisa dimaknai sebagai terbangunnya integrasi berbagai nilai dalam kepribadian manusia. Sementara rusaknya akhlak merupakan kondisi tercerai berainya nilai dalam kepribadian manusia tersebut.

Oleh karena itu, maka pesan dakwah dalam hal ini adalah berupa rincian kedalaman berbagai nilai, terbangunnya hubungan erat berbagai nilai, serta terintegrasikannya ke dalam kepribadian umat manusia secara pribadi, keluarga, sosial maupun bernegara dan antar bangsa. Dengan kata lain ini merupakan pesan dakwah yang perlu digali, didalami, disikapi dan teraplikasi.

Dengan kerangka pesan dakwah demikian, terbangunlah keluasan pesan dakwah. Pertanda, betapa pentingnya para aktivis dakwah untuk terus memperluas dan memperdalam bahan yang perlu difahami mad'u. Hal demikian penting, agar objek dakwah (umat) tidak hanya mendapatkan serpihan-serpihan pandangan tentang agama mereka, melainkan memperoleh gambaran utuh mengenai keluasan dan kedalaman serta kesempurnaan agama yang dianutnya. Keutuhan yang dimaksud, tentu saja diperlukan agar umat tidak terjebak, misalnya, pada pertentangan masalah furuiyah (persoalan cabang) yang kadang kurang menguntungkan bagi integrasi umat.

Sebaliknya dengan keutuhan pesan dakwah, diharapkan muncul pandangan dan sikap bijak yang tumbuh di kalangan umat. Perbedaan furuiyah dikalangan mereka, atau perbedaan spesialisasi pembahasan dakwah sesuai keahlian mereka, menjadi tidak masalah, selama ada integrasi pandangan di kalangan mereka. Dengan begitu, nanti justeru akan dapat diketahui, mana pembahasan yang

sudah kuat dikalangan umat dan mana yang masih kurang atau bahkan belum tersentuh sama sekali, dan itu menjadi bahan intospeksi bagi pengembangan pesan dakwah di kalangan para da'i.

b. Konstruksi Kedalaman Pesan Dakwah

Terkait pesan dakwah juga, disamping perlu adanya penyesuaan juga perlu adanya peningkatan penguasaan pesan. Penyesuaian itu terkait dengan aspek kedalaman makna (kualitatif) pesan dakwah dengan tingkat daya serap sasaran. Jika sasaran masih tingkatan rendah, maka kualitas logis dari pesan yang disampaikan tentu saja tidak terlalu tinggi, namun perlu terus ditingkatkan. Sebaliknya jika sasaran sudah memiliki tingkatan tinggi, maka sebaiknya kualitas logis dari pesan yang disampaikan juga terjadi penyesuaian kualitas logis dalam pembahasannya. Sebagai gambaran berikut perbandingan kualitas logis, dengan memakai tingkatan pendidikan formal,[34] dapat diihat dalam Tabel 4.

Tabel 4: Relasi Kualitas Logis dan Tingkat Pendidikan

Kualitas Logis	Prosenstase Kualitas Logis	Ukuran Relatif Dipahami
Rendah	0-25 %	SD
Menengah I	25-50 %	SMP
Menengah II	50-75 %	SMU
Atas	75-100%	Mahasiswa-Pakar

Penyesuaian kualitas pesan diharapkan terjadinya proses dakwah yang komunikatif. Misalnya: seorang da'i akan menjelaskan tentang shalat kepada mad'u yang beragam, mulai dari anak SD sampai kepada kalangan profesional dan cendekiawan. Maka kebu-

[34] Lihat: Aep Kusnawan, *Teknik Debat dalam Islam,* Pustaka Setia, Bandung, 2004, hlm. 141.

tuhan variasi kualitas kedangkalan dan kedalam penjelasan da'i diperlukan adanya keragaman sajian pesan dengan tingkat analisis yang disesuaikan dengan siapa yang menjadi *mad'u*-nya (objeknya). Salah satu contoh, ketika da'i menyajikan pesan dakwah tentang shalat,[35] maka perlu ada tingkat kedalaman yang bervariasi sebagaimana diperagakan dalam Tabel 5.

Selanjutnya, dari aspek keluasan pesan dakwah, maka diperlukan lebih banyak da'i yang memiliki keluasan cakrawala keislaman. Sementara dalam kepakarannya dapat muncul sejumlah spesialis yang ahli dalam kedalaman bahasan sejumlah kajian keislaman. [36]

[35] *Ibid.,* hlm. 142.

[36] Menghadapi hal itu, Armahedi mengungkapkan pendapatnya, "satu-satunya cara untuk menanggulangi krisis ilmu pengetahuan dewasa ini mengembalikan tampuknya yang asli" (1993: 8). Suatu ungkapan yang secara tidak langsung menempatkan pandangan Armahedi sejajar dengan pemikir-pemikir Barat yang lain. Seperti halnya Thomas Khun yang menyatakan bahwa jika ilmu sudah dianggap valid lagi atau tidak mampu menjawab kebutuhan zaman akan ditinggalkan oleh para pengembangnya (Republika 9/9/94). Kegagalan IPTEK kali ini diperkuat oleh Robert Morrison yang merasa kesal melihat kenyataan. Ia berkata,"Mereka kaum teknologi begitu pandai membawa anda dalam hanya tiga jam. Akan tetapi tidak memberi nasihat sedikit pun sebaiknya berbuat apa kalau sudah di sana" (Y.B. Mangunwijaya, 1993: ix). Pandangan-pandangan di atas merupakan suatu gambaran kesadaran bahwa sains modern tidak sepenuhnya dapat diandalkan lagi bahwa mereka akhirnya menyadari bahwa sains modern bukan satu-satunya pilihan, dengan paradigma yang berbeda diharapkan adanya sains dan teknologi yang lebih memenuhi kebutuhan umat manusia. Sementara kenyataan perkembangan IPTEK sekarang bermula pada perkembangannya kode empiris, barangkali ini perlu dikaji ulang (Armahedi, 1993: 4). Namun dalam hal ini Armahedi lebih memandang secara lebih mengakar dengan melihat ilmu dari dasarnya (1993: 4). Ia melihat ilmu Islam terdiri atas tiga kelompok besar, yaitu ilmu kealaman, ilmu kemanusiaan, dan ilmu keagamaan. Ketiganya menunjukan hierarki epistemologis ilmu manusia di samping hierarki ontologis alam, manusia dan Tuhan. Selain itu Armahedi memandang adanya hierarki metodologis, panca indra, akal, dan wahyu. Persepsi, konsepsi dan relevansi yang merupakan sumber utama ilmu pengetahuan manusia. Sehingga antara sains ada keterkaitan antara filsafat dan akidah yang merupakan epistimologis (1993:5).

Tabel 5: Relasi Objek dan Variasi Kedalaman Pesan Dakwah

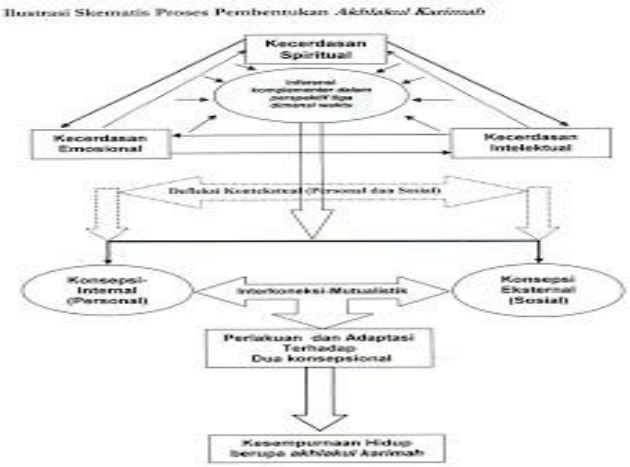
Bahasan	Objek	Variasi Kedalaman Pesan
Pesan Dakwah tentang Shalat	SD (Dasar)	Hapalan bacaan dan gerakan shalat Kedudukan hukum shalat
	SMP (Menengah I)	Kedudukan hukum shalat dan dalil dasar tentang hukum
	SMU (Menengah II)	Kedudukan dalil shalat dan hikmah dasar sholat
	Mahasiswa S1 (Atas)	Analisis kedudukan dalil dan kajian hikmah dengan pendekatan berbagai teori dasar.
	Mahasiswa Pasca-Cendikiawan (Atas)	Hikmah dan dampak shalat, pendekatan kajian mendalam berbagai teori: filsafat, komunikasi, psikologi, kedokteran, sosial, manajemen, dan sebagainya. Analisis lapangan, mengapa banyak yang shalat, tapi tidak nampak dampaknya? dan sebagainya.

3. Konstruksi Subjek Dakwah

Para da'i yang bersiap menghadapi masa depan, dibutuhkan sosok cendekiawan muslim. Armahedi,[37] meletakan dasar pengertian cendekiawan muslim tidak hanya sebagai orang yang berilmu yang mau memikirkan masalah-masalah kemasyarakatan atau masalah kemanusiaan, melainkan sebagai sosok Ulul Albab. Ulul albab ialah mereka yang mempunyai kepribadian utuh. Sebelum dia berilmu ia adalah seorang yang taat beribadah. Dengan kata lain, sebelum menjadi 'alim ia harus menjadi 'abid. Tetapi juga tidak hanya seorang yang alim saja, Armahedi memandang mereka juga sebagai seorang yang selalu mengingat posisi manusia dihadapan Allah sebagai makhluk-Nya. Sehingga ini berarti bahwa selain 'alim, 'abid ia juga harus menjadi seorang 'arif. Dengan demikian yang dimaksud dengan ilmuwan muslim, bukan ilmuwan yang sekedar yang menjalankan ajaran-ajaran Islam (ibadah) praktis (mahdhah) saja. Akan

[37] Armahedi, *op. cit*.. 1983, hlm. 93.

tetapi kemusliman seorang itu tercermin dalam cara berfikir dan dalam praktek-praktek keilmuannya.[38]



Oleh karena itu, pengetahuan yang dimiliki oleh Ulil Albab, seharusnya merupakan pengetahuan yang kolektif, yang berarti mengharuskannya mengetahui juga pengetahuan ilmiah dalam pengertian sains sekarang yang diimbangi oleh kearifan metailmiah. Kadar pengetahuan dan sifat yang demikian masih belum dianggap belum lengkap. Sebab bagaimana suatu teori akan dapat ditetapkan secara tepat dalam suatu kondisi, melainkan perlu juga pengetahuan yang menyeluruh tentang sejarah. Maka itulah pula yang dipandang penting dikuasai Ulil Albab.

Kesadaran cendikiawan muslim sebagai pelaku dakwah yang paling sadar akan kondisi masyarakat teknologi dituntut juga mengetahui segala yang akan memberikan pengetahuan tentang terjadinya transformasi-transformasi dalam peradaban manusia. Tentu-

38 Republika,9/9/94.

nya mulai dari peradaban yang bertopang pada perburuan, peradaban yang didominasi oleh pertanian, peradaban yang melangkah pada teknologi pertanian serta peradaban industri. Itu berarti bahwa mereka akan mempelajari juga suatu bangunnya kemanusiaan dalam setiap peradaban teknologi tersebut, sehingga kekurangan atau kesalahan tidak terjadi secara berulang.

Dengan bekal pribadi pelaku dakwah berarti pula perlunya peningkatan dalam bidang sumber daya manusia bagi pelaku dakwah. Dengan sumber daya Ulil Albab dari sisi ke-*abid*-annya mereka akan mampu menyadarkan manusia bahwa proses perkembangan teknologi harus diletakkan dalam rangka pengabdian ibadah kepada Allah sebagai penciptanya, bukan dalam kerangka penaklukan alam oleh manusia. Sehingga dengannya dapat menghindari penindasan dan pemerkosaan alam di satu pihak serta penindasan dan pemerkosaan hak sesama manusia di pihak lain. Dengan begitu, berarti teknologi akan diabdikan kepada manusia dan kemanusiaan, bukan sebaliknya. Sebab, jika hal yang terakhir terjadi justru ia merupakan bentuk sirik yang tidak mungkin dilakukan oleh seorang muslim yang bertauhid.

Tanpa terkecuali, saat ini kita cukup beruntung dengan munculnya para da'i spesialis, yang mendalami pesan dakwah tertentu, seperti: As'ad Human (dakwah mendasar baca Qur'an), Quraish Shihab (dakwah pendalaman Quran), Athian Ali Da'i (dakwah aqidah Islam), Nurcholish Madjid (dakwah pemikiran Islam), Abdurahman Wahid (dakwah toleransi Islam), Amin Rais (dakwah politik Islam dalam negara), Ismail Susanto (dakwah Politik lintas negara), Imaduddin Abdurahim (dakwah kampus), Arifin Ilham (dakwah dzikir), Ary Ginanjar (dakwah kecerdasan ESQ), Diky Wahyudi (dakwah supranatural Islam), Syafii Antonio (dakwah ekonomi Islam); Riawan Amin (dakwah bank Islam), Didin Hafiduddin (dakwah zakat), Yusuf Mansur (dakwah shodaqoh); Abdulllah Gymnastiar (dakwah manajemen qolbu), Mamah Dedeh (dakwah keluarga sakinah), Anne

Rufaidah (dakwah busana muslim), Rhoma Irama (dakwah musik dangdut Islam), Ebit G Ade (dakwah musik balada Islam), Dedy Mizwar (dakwah seni peran Islam), Parni Hadi (Dakwah surat kabar), Haidar Bagir (dakwah buku), Arimatea (dakwah debat Islam), Mario Teguh (dakwah motivator Islam), Irene Handono (dakwah pembinaan mualaf), Anton Medan (dakwah pembinaan mantan preman), Dedi Suardi (dakwah astronomi Islam), Fakmi Basya (dakwah matematika Islam), Dadang Hawari (dakwah psikiater Islam), Zakiyah Darajat (dakwah psikologi Islam), Sukriadi Sambas (dakwah Ilmu dakwah Islam), Ahmad Tafsir (dakwah pendidikan Islam), Armahedi Mahzar (dakwah filsafat Islam), Herman Suwardi (dakwah Islamisasi ilmu).

Di samping banyak spesialis dakwah lain, dan masih banyak juga para da'i yang mengambil jalur pesan dakwah yang bersifat umum. Hal demikian menunjukan betapa pentingnya pemetaan pesan dakwah, pemetaan para da'i (sekaligus pesan spesialis mereka), juga pemetaan objek dakwah. Dengan langkah tersebut nanti dapat diketahui pesan dakwah mana yang lebih dominan terbahas, serta pesan dakwah mana yang minim bahkan belum terbahas. Selain itu dapat diketahui spesialis dakwah apa yang sudah banyak terisi, makna yang masih kurang, dan spesialis pesan dakwah mana yang belum memiliki spesialis da'inya. Sedangkan untuk objek dakwah, akan diketahui segmen objek yang sering tersentuh pesan dakwah, yang masih kurang, dan bahkan belum tersentuh.

4. Konstruki Dimensi Dakwah

Kenyataan demikian, sesuai dengan konsep dakwah sebagai proses internalisasi, transmisi, difusi, transformasi, dan aktualisasi penghambaan kepada Allah yang berkaitan dengan sesama manusia yang melibatkan *da'i, maudhu, uslub, wasilah, dan mad'u* dalam mencapai tujuan tertentu (Q.S. al-Maidah: 67, al-Nahl: 44, 125, al-Ahzab: 45,46, al-Jum'ah: 2). Penentuan tujuan dakwah ini ditentu-

kan oleh konteksnya, dan konteks (*thabaqat*). Dakwah terjadi ketika da'i berinteraksi dengan mad'u berdasarkan kuantitas-kualitas dalam prosesnya. Dakwah di sini tidak hanya mencakup sebatas penyampaian pesan kebenaran saja, yang merupakan dimensi kerisalahan (*bi ahsan al qawl*), tetapi juga mencakup pula dimensi kerahmatan (*bi ahsan al amal*).[39]

Dimensi *kerisalahan* (*bi ahsan al qawl*) merupakan tuntunan dari Q.S. al-Maidah: 67 dan Ali Imran: 104, dengan memerankan tugas Rasul untuk menyeru agar manusia lebih mengetahui, memahami, menghayati dan mengamalkan Islam sebagai pandangan hidupnya. Dengan pemahaman, penghayatan, dan pengamalan yang demikian, maka pembinaan sedang mengarah kepada perubahan perilaku manusia pada tingkat individu maupun kelompok ke arah yang makin islami, yaitu gemar menunaikan Islam. Perubahan prilaku tersebut memungkinkan apabila kegiatan pembinaan dapat mempengaruhi tata nilai yang dianut oleh individu atau masyarakat.

Dengan demikian, dimensi *kerisalahan* (*bi ahsan al qawl*), mencoba menumbuhkan kesadaran diri dalam (individu/masyarakat) tentang kebenaran nilai dan pandangan hidup secara islami, sehingga terjadi proses internalisasi nilai Islam sebagai nilai hidupnya. Dengan kata lain dakwah kerisalahan dalam prakteknya merupakan proses mengkomunikasikan dan menginternalisasikan nilai-nilai Islam. Dalam hal ini, (1) Islam merupakan sumber nilai, dan (2) dakwah sebagai proses alih nilai.

Ada dua bidang dakwah *kerisalahan*, yaitu *Irsyad* dan *Tabligh*.[40] Keduanya memiliki kesamaan namun juga ada perbedaan. *Irsyad* ialah penyebarluasan ajaran Islam di kalangan sasaran tertentu. Ia menampilkan hubungan personal antara pembimbing dengan ter-

[39] Baca: Ahmad Watik Pratiknya, "Dakwah, Antisipatif Bagi Prubahan Sosial-Budaya Masyarakat Modern", dalam *Media Dakwah*, 1992.

[40] Baca: Aep Kusnawan*, Ilmu Dakwah: Tinjauan Berbagai Aspek*, Pustaka Bani Quraisy, Bandung, 2004.

bimbing. Ia lebih berorientasi pada pemecahan masalah individual yang dialami oleh mursyad bih (objeknya), sedangkan mursyid (da'i) memberikan jalan keluar sebagai pemecahan masalah tersebut. Di samping itu, ia juga mencakup penyebarluasan ajaran Islam di kalangan agregat tertentu dengan suatu pesan tertentu. Pesan itu merupakan paket program yang dirancang oleh pelaku dakwah. Ia dirancang secara bertahap sampai pada perolehan target tertentu.

Irsyad memiliki makna internalisasai, yaitu proses penaklukan *ilham taqwa* terhadap *ilham fujur*. Internalissai ini sesuai dengan isyarat Q.S. 73: 1-8, yang menjelaskan apa yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. sebelum melaksanakan pembinaan kepada orang lain. Tujuannya agar diri sendiri menjadi matang. *Irsyad* juga bermakna transmisi, yaitu proses memberitahukan dan membimbing terhadap individu, dua orang, tiga orang atau kelompok kecil (*nasihah*) atau memberikan solusi atas permasalahan kejiwaan yang dihadapi (*istisyfa*).

Sedangkan dimensi dakwah lainnya yaitu *tabligh.* Ia merupakan suatu penyebarluasan ajaran Islam yang memiliki ciri-ciri tertentu. Ia bersifat insidental, oral, massal, seremonial, bahkan kolosal. Ia terbuka bagi beragam *agregat* sosial dari berbagai kategori. Ia berhubungan dengan peristiwa penting dalam kehidupan manusia secara individual atau kolektif. Disamping itu, ia juga mencakup penyebarluasan ajaran Islam melalui sarana pemancaran, atau sarana transmisi dengan menggunakan eletromagnetik, yang diterima oleh pesawat radio maupun televisi. Ia juga bersifat massal, bahkan bisa tanpa batasan ruang dan wilayah. Walaupun karena jangkauannya yang luas, intensitasnya relatif rendah.

Tabligh juga bernakna difusi, yaitu proses penyebarluasan ajaran Islam dengan bahasa lisan dan tulisan melalui bermacam-macam media massa kepada orang banyak, baik secara serentak maupun tenggang waktu, tidak bertatap muka dan tidak bula bersifat monolog. Target kegiatan ini adalah mengenalkan Islam.

Uraian di atas, melahirkan dua proposisi hakikat pembinaan, yaitu: (1) bahwa ia adalah proses internalisasi, transmisi, difusi, institusionalisasi, dan transformasi Islam dalam totalitas kehidupan manusia *mukalaf* guna mencapai hakikat tujuan hidup di dunia kini dan di akhirat kelak, dan (2) bahwa proses pembinaan Islam dari segi konteksnya mengharuskan terjadinya ketumpangtindihan dalam fokus dan pemokusan dalam ketumpangtindihan.

Adapun dakwah dimensi *kerahmatan* (*bi ahsan al amal*) mengacu kepada firman Allah, Q.S. al-Anbiya: 107. Pembinaan *kerahmatan* ini, merupakan upaya mengaktualisasikan Islam sebagai rahmat (jalan hidup yang menyejahterakan, membahagiakan dan sebagainya) dalam kehidupan umat manusia. Dengan begitu, kalau dalam dimensi *kerisalahan*, pembinaan lebih cocok sebagai "mengenalkan Islam" maka dalam *kerahmatan* ini, pembinaan merupakan upaya mewujudkan Islam dalam kehidupan.

Dalam dakwah *kerahmatan* ini, yang dituntut dan dituju ialah umat Islam secara terus menerus berproses untuk membuktikan validitas Islam yang telah diklaim sebagai *rahmatan lil alamin*. Maka, bentuk karya pembinaan dari dimensi ini ialah berupaya menjabarkan nilai-nilai Islam normatif (dalam Qur'an dan Sunnah) Islam menjadi konsep-konsep kehidupan yang dapat dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. Setelah itu, mengupayakan bagaimana konsep operasionalnya, sehingga Islam tersebut dapat dengan mudah diterapkan dalam kehidupan nyata.

Bidang dakwah kerahmatan juga ada dua, yaitu *Tadbir* dan *Tathwir*. Keduanya juga memiliki kesamaan namun juga memiliki perbesaan.[41]

Tadbir ialah sosialisasai ajaran Islam kepada *mad'u* dengan mengoptimalkan fungsi lembaga atau organisasai dakwah formal

[41] Baca: Aep Kusnawan*, Ilmu Dakwah: Tinjauan Berbagai Aspek*, Pustaka Bani Quraisy, Bandung, 2004.

maupun nonformal, serta mencetak da'i profesional yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat. *Tadbir* mencakup pula makna institusionalisasi yaitu proses mengubah ajaran Islam menjadi pengamalan, berupa pelembagaan, pengorganisasian serta pengelolaannya.

Tathwir ialah sosialisasi ajaran Islam kepada masyarakat mad'u untuk mempertinggi derajat kesalehan perilaku individu dan kelompok, sehingga dapat memcahkan masalah yang ada di masyarakat.[42] *Tathwir* juga mencakup transformasi, maknanya yaitu proses mengubah ajaran Islam menjadi pengamalan, berupa pemberdayaan (*taghyir* dan *tamkin*) sumberdaya insani, lingkungan hidup, dan ekonomi. [43]

5. Konstruksi Pusat Peradaban

Pada zaman Rasulullah Saw. masjid merupakan pusat kegiatan umat Islam. Melalui masjid berbagai kegiatan pada zaman Rasulullah, para sahabat dan masa kejayaan Islam, dikembangkan. Sehingga tak heran Sidi Gazalba pernah menulis, "Masjid sebagai Pusat Ibadah dan Peradaban". Karena pada masa itu memang, masjid tak pernah sepi dari berbagai kegiatan.

Saat ini masjid tengah berdiri di setiap tempat, di terminal, di alun-alun, di tiap kampung, bahkan tiap Rukun Warga (RW) dan Rukun Tetangga (RT). Bangunanya pun kian megah. Namun, pertanyaan yang muncul, akankah masjid hanya sebagai lambang, atau sudahkah masjid menjadi urat nadi dan pengembang potensi kehidupan masyarakat?

Menjawab pertanyaan itu, tentu tidak mudah, sebab sejumlah masjid mungkin sudah memerankannya, namun tentu kita juga ti-

[42] Untuk itu, diperlukan langkah-langkah konsep "teknologi silaturahmi", yang berisi *ta'aruf, tafahum, taawun, dan takaful*. Ia merupakan tawaran "obat" untuk penyembuhan juga "vitamin" untuk penguatan masyarakat.
[43] Baca: Aep Kusnawan, *Teknik Debat Dalam Islam*, Pustaka Setia, Bandung, 2003.

dak bisa menutup mata, bahwa tidak sedikit masjid yang berdiri megah namun sepi dari kegiatan (Q.S. al-Tawbah: 18).

Istilah masjid sendiri berasal dari bahasa Arab: *sajada, yasjudu, sujudan*, yang berarti tempat sujud. Sidi Ghazalba,[44] mengartikan sujud pada dua makna: secara lahir berarti gerak jasmani, seperti bagian dari gerak shalat dan secara bathin berarti pengabdian.

Pengertian yang kedua, sesuai dengan penjelasan hadits Rasulullah Saw. ”Seluruh jagat telah dijadikan bagiku sebagai masjid (tempat sujud)“ (H.R. Bukhari). Makna kontekstual hadits tersebut menunjukkan bahwa sujud kepada Allah tidak terkait kepada suatu tempat. Hal itu juga menunjukkan makna bahwa masjid yang bermakna tempat, tidak hanya berfungsi sebagai tempat sujud yang bermakna lahiriah, melainkan berfungsi sebagai pusat aktivitas manusia yang lingkupnya seluas jagat ini, mencakup urusan ritual dan muamalah, seperti ekonomi, politik, sosial, budaya, dan sebagainya.

Dengan kata lain, secara ideal masjd merupakan pusat aplikasi hubungan antara manusia dengan Allah dan hubungan manusia dengan manusia lainnya. Lebih dari itu, Armahedi Mahzar,[45] menyatakan, bahwa masjid merupakan pangkal dari penggalangan sumber daya masyarakat yang Islami. Karena itu, revitalisasi umat tergantung kepada refungsionalisasi masjid tersebut.

Sementara itu, Ramdhan Buthi,[46] mengungkapkan bahwa, karena masjid merupakan asas utama dan terpenting bagi terbentuknya masyarakat yang Islami maka terbentuk atau tidaknya masyarakat yang Islami tersebut tergantung kepada terwujud atau tidaknya semangat masjid di dalam kehidupan masyarakat.

Dengan demikian, sejatinya masjid merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari sitem masyarakat muslim. Masjid umumnya

---

44 Sidi Ghazalba, *Masjid Pusat Ibadah dan Peradaban*, Jakarta: Pustaka Alhusna, 1994, hlm. 19.
45 Armahedi Mahzar, *op. cit.*, 1993. hlm. 119-120.
46 Ramdhan Buthi, Manajemen Masjid, *Sabili*: Jakarta, 1993. hlm. 6.

ada pada setiap masyarakat muslim berada. Masjid juga merupakan institusi yang di dalamnya terjadi intensitas yang tinggi. Dalam pertemuan rutin, minimal dalam sehari tiga sampai lima kali, dalam shalat maghrib, isya dan subuh, serta dzuhur dan ashar, terjadi berkumpulnya masyarakat muslim dengan berbagai unsurna yang beragam, menyatu dalam satu semangat pengabdian kepada Allah Swt. Realitas tersebut telah ditunjukan oleh sejarah sejak masjid pertama dibangun. Berawal sejak Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya mendirikan masjid Quba, yang merupakan masjid pertama, pada tanggal 12 Rabiul awal tahun I Hijriyah, kemudian diikuti dengan pendirian masjid Nabawi dan masjid Haram.

Masjid-masjid tersebut telah berfungsi sebagai pusat kehidupan umat Islam, mulai dari ibadah ritual juga meliputi urusan ekonomi, pendidikan, politik, sosial, budaya, seni dan yang lainnya. [47] Kemudian, ketika masjid Cordova dibangun pada masa pemerintahan Abdurrahman III (922-261 M), pengembangan fungsi masjid terjadi, selain sebagai tempat mendekatkan diri kepada Allah (*taqarub*), juga sebagai tempat pengkajian berbaga disiplin ilmu, seperti ilmu ekonomi, sosial, politik dan sebagainya. Pada saat perkembangan aktivitas membutuhkan fasilitas-fasilitas penunjang yang masih dekat dengan masjid dekat dengan masjid tersebut, maka kumpulan bangunan dan aktivitasnya kemudian dikenal dengan Universitas Cordova, yang semua aktivitasnya berada di bawah kontrol masjid (Sabili).

Dari universitas Cordova itu, kemudian muncul universitas terkenal lainnya di dunia, seperti Oxford, Harvard, Combridge. Sentral semua universitas itu ada di Universitas Cordova, di mana Central Universitas Cordova sendiri terletak di masjid. Saat itulah masa keemasan fungsi masjid, dan ketika itu pula umat Islam mencapai masa kemajuannya.

[47] Moch. E. Ayub, *Manajemen Masjid*, Gema Insani Press, Jakarta, 1996. hlm. 11.

Kemunduran fungsi masjid terjadi ketika secara lambat laun fungsi masjid berkurang. Dari lingkup yang luas, hingga tinggal urusan ritual. Seiring dengan kondisi umat Islam yang berada dalam penjajahan, dan berbagai aspek kehidupan berada dalam kekuasaannya, baik ekonomi, sosial, politik dan yang lainnya, kecuali urusan ritual keagamaan.

Kemunduran fungsi masjid juga diperkuat oleh berkembangnya faham sekularis (sekularisme), yang memisahkan pengelolaan urusan keduniaan dengan keagaamaan. Di mana imbasnya terjadi pula di kalangan umat Islam, yang kemudian memisahkan urusan muamalah dengan ibadah, memisahkan urusan dunia dan akhirat.

Bersama dengan itu, masjid dianggap hanya sebagai tempat shalat dan dzikir. Sementara sebagai pengganti tempat pertemuan muncul bale-bale pertemuan, untuk tempat tidur para musafir, pesta perkawinan, seminar-seminar, muncul hotel-hotel, yang keberadaan bangunan maupun aktivitasnya terlepas dari fungsi masjid. Sebaliknya masjid sendiri menjadi lengang dari fungsi-fungsi seperti itu.

Sampai pada masa umat dan dunia Islam merdeka dari belenggu penjajahan, saat umat kembali faham dan sadar terhadap agamanya, perubahan mulai terjadi. Dipelopori oleh civitas akademika muslim di kampus-kampus angkatan 80-an, muncul semangat *back to mosque*. Mereka mengadakan kegiatan besar: *Reintgrasi Dienul Islam, Rekonstruksi Hikmat Islam, Reislamisasi Tamaddun, dan Revitalisasi Umat, serta Refungsionalisasi Masjid.*[48]

Setelah itu, masjid kembali diandang bukan hanya tempat sujud dalam pengertian lahiriah, tetapi meluas pada makna batin ibadah dalam arti luas, sebagai pusat kemasyarakatan Islami, kesenian Islami, perkawinan islami, pendidikan islami dan pembinaan islami serta yang lainnya. Walaupun semangat pandangan ini berkembang

[48] Armahedi Mahzar, *op .cit.* hlm. 150.

perlahan dan kondisinya masih nampak berproses hingga kini. Karena itu perkembangan fungsi masjid yang integral itu, masih belum merata dan masih terbatas pada masjid-masjid yang memiliki sumber daya pengelola yang telah mengalami "pencerahan".

Fungsi tersebut dijalankan melalui struktur-struktur sumber daya yang di dalamnya terdapat sejumlah pelaku yang menjalankan peran tertentu, di samping ada sarana dan prasarana, dana dan administrasi yang sama pentingnya. Atas dasar itu, gerakan dakwah ke depan hendaknya melalukan refungsionalisasi masjid sebagai pusat Ibadah, dakwah dan peradaban. Tentu saja berdirinya sebuah masjid tentu perlu ditopang oleh pengembangan sumber daya dan kegiatannya. Sebab semua itu merupakan rangkaian yang saling mempengaruhi dan tak terpisahkan satu sama lainnya.

6. Konstruksi Gerakan Dakwah

Masing-masing kalangan gerakan dakwah Islam penting memiliki kesadaran bahwa mereka sedang berada dalam transformasi peradaban yang multi dimensional. Mungkin dalam beberapa hal masing-masing memiliki kekurangan yang berbeda dibandingkan dengan yang lain, namun masing-masing juga hendaknya melihat adanya kemajuan di bidang-bidang unggulan pada masing-masing kalangan. Semua keunggulan akan semakin bermakna luas, dan berbagai kekurangan akan semakin dapat diminimalisir, melalui berbagi peran, bekerja sama dan sama-sama kerja, berbagai kalangan gerakan dakwah Islam.[49]

Mereka masing-masing membaur, bekerjasama mengidentifikasi permasalahan di daerahnya, kemudian mengajukan berbagai solusi bersama, serta bertekad untuk menindaklanjutinya secara bersama-sama. Pertama, semua gerakan Islam perlu mengo-

[49] Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan*, Pustaka, Bandung, 1991.

rientasikan gerakannya kepada kalangan rakyat kebanyakan yang masih tertindas oleh penjajahan ekonomi, teknologi, budaya. Aya. Kedua, para tokoh dan pengikut masing-masing gerakan Islam perlu bersatu dalam suatu proses reintegrasi ummat. Reintegrasi umat tersebut selanjutnya perlu dilakukan serempak dengan upaya revitalisasi tradisi. Hanya ada satu yang bisa menghubungkan elit pembaharu dengan umatnya, yaitu tradisi itu, karena tradisi adalah "hidup" umat dan "bahasa" umat.

Di samping itu, perlu juga rekonstruksi *hikmat islamiyah*, yaitu pemikiran Islamiyah yang meliputi ilmu pengetahuan, filsafat, seni dan yang lainnya. Tidak hanya itu, rekonstruksi *hikmat Islam* juga perlu dibarengi dengan reaintegralisasi kesadaran *Dien Islam,* yang juga merupakan prasyarat penting kebangkitan umat Islam.

Dengan demikian, secara keseluruhan, mengupayakan kebangkitan umat Islam perlu meliputi proses-proses *reintegrasi ummat, revitalisasi tradisi, rekonstruksi hikmat* dan reintegralisasi kesadaran *Dien Islam*. Akan tetapi itu juga belum cukup, karena hal itu baru tahap sadar akan garapan yang perlu diproses, dalam hal ini berarti masih perlu adanya suatu gerakan bersama. Dalam ketiga proses di atas (*revitalisasi tradisi/tamaddun, rekonstruksi hikmat* dan *reintegralisasi kesadaran Dienul Islam*) peranan kepemimpinan masing-masing kalangan dapat dibagi. Pembagian kepemimpinan, tentu saja didasarkan atas unggulan masing-masing kalangan.

Jika kalangan garis keras unggul dalam proses reintegralisasi kesadaran *Dien Islam,* maka mereka sebagai "imam" dalam proses reintegralisasi kesadaran Dien Islam, sementara kalangan yang lain menjadi "ma'mum"-nya yang baik. Jika kalangan moderat unggul dalam rekonstruksi *hikmat Islam*, maka mereka menjadi "imam" dalam rekonstruksi *hikmat Islam*, sementara yang lain menjadi "ma'mum"-nya yang baik. Begitu pula jika kalangan liberal unggul dalam proses revitalisasi *tamaddun Islam*, maka mereka menjadi

"imam" dalam proses revitalisasi *tamaddun Islam*, sementara yang lain menjadi "ma'mum"-nya yang baik pula.

Dalam kondisi seperti itu, dalam proses gerakannya, semua komponen gerakan meluluh dengan aspirasi umat kalangan bawah. Baik yang di kota dengan derita rakyatnya maupun desa-desa tertinggal dan terpencil dengan berbagai kelemahan dan kekurangannya. Tampaknya, dengan bersatunya tokoh garis keras, moderat, dan liberal di kota dan di desa di satu pihak dan dengan bersatunnya pemuka agama apa pun aliran pikiran Islamnya, di pihak lain, umat Islam dimungkinkan untuk dapat bangkit. Itu berarti bahwa perbedaan unggulan gerakan masing-masing, bukanlah merupakan suatu yang tabu atau menjadi halangan, sebaliknya justru hal itu menjadi potensi, dan kekayaan umat Islam.

Garapan umat Islam sangat banyak dan luas, setiap garapan butuh keahlian, sedangkan keahlian hanya mungkin diperoleh jika spesialisasi berjalan. Dengan demikian, kalangan Islam memiliki unggulan gerakan yang berbeda, maka hal itu bukan hanya kewajaran tetapi juga merupakan tuntutan dari kebutuhan untuk menjadi spesialis dan ahli dalam bidangnya.

Dalam hal ini yang penting ialah sejauhmana masing-masing kalangan dapat mengaji dan mengkaji bersama. Masing-masing dapat menjadi penceramah yang baik dalam pengajian bersama untuk memberikan wawasan dan berdialog dengan baik. Selanjutnya masing-masing mampu memimpin bersama dalam bidang unggulannya. Bersama dengan itu, masing-masing agar mampu secara terbuka, berbesar hati, ikhlas dan bersemangat menjadi pihak yang dipimpin oleh kalangan lain yang memiliki keunggulan dalam bidang tersebut. Setiap "imam" (pemimpin) bertugas memberi arahan kepada "mamum" (bahawahan)-nya. Bawahan berhak untuk meminta penjelasan dan menghargai arahan pemimpinnya.

Dengan keikutsertaan masing-masing gerakan Islam pada pengajian bersama maka akan terjadi saling menguntungkan. Kala-

ngan liberalis dapat mengakhiri "kesunyian jalan yang ditempuhnya", tanpa mengorbankan sikap rasionalitas kritisnya di satu pihak dan mengorbankan integritas syariah di pihak lain. Kalangan moderat akan memperoleh "pencerahan" integritas syariah, pemikiran dan keluasan jangkauan keumatan. Sedangkan kalangan garis keras, juga di samping memiliki keunggulan dalam semangat juang, juga akan mendapatakan penguatan integritas syariah, pemikiran Islam dan wawasan keumatan.

Begitulah kiranya peran serta dan kerjasama masing-masing kalangan gerakan Islam panutan umat sebaiknya terjalin. Hal itu tentu saja jika keberadaan mereka benar-benar ada untuk kemajuan peradaban Islam, bukan Islam yang hanya menjadi alat kepentingan.

Selanjutnya, suatu hal penting untuk dibangun juga ialah masing-masing gerakan dakwah untuk bersikap optimis dan sekali-kali tidak bersikap pesimis. Sebab, sikap pesimis timbul dari sudut pandangan yang pasial, maka masing-masing perlu melihat permasalahan umat dari sudut pandang integral (menyeluruh) agar tumbuh sikap optimisme. Untuk memperoleh pandangan yang integral, perlu masing-masing mengembangkan cakrawala pandangan yang luas.

Pertama, masing-masing tidak berhenti dengan membandingkan kondisi umat Islam dengan ummat yang lainnya. Kedua, masing-masing tidak melihat kondisi umat secara statis di masa kini saja. Ketiga, masing-masing perlu melihat cakrawala budaya dan geografi perkembangan umat. Keempat, masing-masing tidak terpaku pada satu sisi atau dua sisi kehidupan masyarakat saja, melainkan perlu melihatnya keseluruhan aspek peradaban Islam.

Dengan empat pedoman demikian, akan nampak bahwa masing-masing kalangan gerakan Islam sebenarnya sedang berada dalam transformasi peradaban yang multi dimensional. Mungkin dalam beberapa hal masing-masing memiliki kekurangan yang ber-

beda dibandingkan dengan yang lain, namun masing-masing juga hendaknya melihat adanya kemajuan di bidang-bidang unggulan pada masing-masing kalangan.

Semua keunggulan akan semakin bermakna luas, dan berbagai kekurangan akan semakin dapat diminimalisir, melalui berbagi peran, bekerja sama dan sama-sama kerja, di antara berbagai kalangan gerakan Islam. Pertama, membuat jaringan-jaringan kerja antar kelompok-kelompok kegiatan sejenis di kantor-kantor ormas Islam, di masjid-masjid, di kampus-kampus kota, pesantren-pesantren di desa untuk tukar menukar pengalaman kerja dan gagasan.

Kedua, membuat pertemuan berkala antar kelompok-kelompok kegiatan yang berlainan jenis untuk menghasilkan sinergi kreatif antara berbagai jenis kegiatan. Pada tahapan ini juga bisa disepakati untuk membuat media massa bersama, yang memuat berbagai pendapat, serta informasi kegiatan bersama berbagai ormas Islam mengenai garapan yang tengah dihadapi, dengan adanya media yang mempubilaksikan setiap kegiatan bersama, secara umum umat akan menjadi tahu dan akan saling bahu membahu.

Ketiga, mengartikulasikan berbagai keberhasilan kelompok kegiatan pemecahan masalah ke dalam suatu kerangka konseptual yang Islami. Keempat, menerjemahkan kembali kerangka konseptual tersebut menjadi program-program kerjasama antar kelompok kegiatan dengan skala yang lebih besar. Kelima, mengevaluasi hasil-hasil kegiatan kelompok yang meningkatkan kecerdasan dan kesejahteraan umat berdasarkan kriteria keserasian dengan nilai Islam. Keenam, mengurangi secara hal-hal yang berlawanan dan bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

Semua langkah tersebut adalah langkah minimal, agar kemampuan kreatif masyarakat dapat dimanfaaatkan secara integral dalam rangka kebangkitan Islam yang baru. Arah pemikiran ini mungkin jadi salah satu alternatif, di samping alternatif-alternatif yang lain, yang disodorkan pihak lainnya untuk membuat gagasan

ini lebih rinci dan lebih matang. Di samping kerja nyata di bidang masing-masing akan amat dibutuhkan untuk mempercepat pembuahan gagasan ini.

Dengan upaya simultan dari gerakan umat Islam yang terintegrasi secara kokoh, baik garis keras, moderat, maupun liberal, maka akan tercipta bahwa perbedaan merupakan suatu realitas, untuk mengisi setiap garapan yang banyak dan beragam. Akan tetapi perbedaan bukan untuk perpecahan dan bentrokan yang justeru saling merugikan karena semua umat dihadapkan kepada persoalan yang sama, yaitu program mengupayakan kebangkitan Islam untuk mencapai kemajuan umat dalam nuansa Islam yang menjadi rahmat (yang berkeadilan dan mensejahterakan) bagi semua umat dan semesta alam.

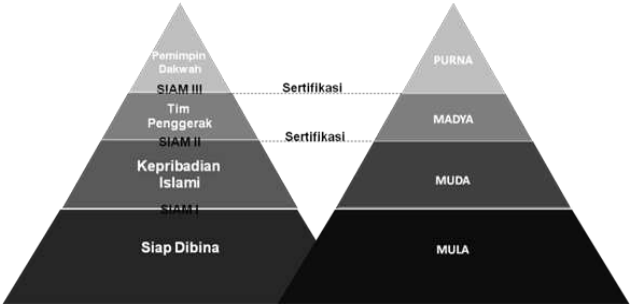
7. Konstruksi Strategi Dakwah

Sebelum kita berbicara tentang strategi dakwah, ada baiknya kita menyimak apa yang dikatakan oleh Fuad Amsyari,[50] bahwa strategi adalah metode atau teknik untuk memenangkan suatu persaingan. Dengan begitu strategi dakwah merupakan suatu metode atau teknik untuk memenangkan suatu tujuan dakwah dalam persaingan yang ada.

Dari pandangan tersebut, maka strategi yang dapat digunakan dalam berdakwah ke depan, ada tiga strategi utama.[51] Pertama, strategi dari atas ke bawah (secara berturut-turut, koordinasi, komunikasi dan komuni).

[50] Amsyari, Fuad, 1993, *Masa Depan Umat Islam Indonesia*, (Bandung: Al-Bayan). hlm. 40-41

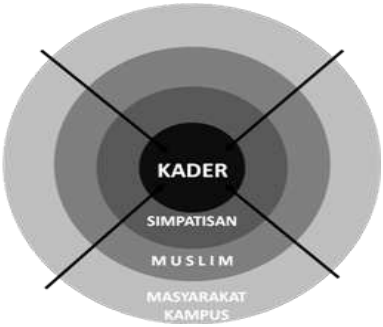
[51] Mazhar, Armahedi, 1983, *Integralisme Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka), hlm. 93.



Kedua, srategi dari bawah keatas (secara berurutan dari komuikasi gagasan, koordinasi kegiatan dan integrasi alat di bawah suatu program bersama.

Ketiga, strategi langkah serempak semua yang di atas dilaksanakan secara serempak. Di mana masing-asing dapat dilakukan dalam tingkat lokal, nasional, tingkat regional ataupun tingkat global.

Pada tiap tingkat wilayah ini ada dua ragam lagi. Pertama, ragam peleburan di mana strategi utama dimulai pelaksanaannya dari pusat global, lalu disebarkan secara bertahap ke pusat-pusat regional, nasioanal, regional dan global. Sedang yang kedua, ragam penyelimutan (strategi utama yang dilakukan di semua tingkat secara serempak).



Untuk pelaksanaannya secara teknis:[52] Pertama, proses komuni, yang dapat berarti pembentukan jaringan dakwah untuk melatih, menatar dan tukar menukar da'i; Kedua, proses komunikasi, yang dapat berarti, penyelanggaraan konferensi-konferensi, seminar, penerbitan jurnal, pembentukan kantor-kantor berita Islam dan berbagai jaringan jasa informasi yang seluruhnya dikuasai oleh umat Islam. Ketiga, proses koordinasi, yang dapat pembentukan perhimpunan-perhimpunan Islam untuk berbagai bidang profesi dan bidang usaha. Keempat, proses integrasi, yang dapat berarti berupa pembentukan badan-badan dan serikat usaha islam untuk berbagai macam kepentingan (bank, perusahaan angkutan udara, laut dan darat, dan sebagainya).

Lebih lanjut dakwah dapat dilakukan dengan beberapa kegiatan.[53] Pertama, pembuatan jaringan-jaringan kerja antar kelompok-kelompok kegiatan sejenis masjid-masjid, di kampus-kampus kota, pesantren-pesantren desa, untuk tukar-menukar pengalaman kerja dan gagasan-gagasan. Kedua, membuat pertemuan berkala antar kelomok-kelompok kegiatan yang berlainan jenis untuk mengha-

52 Armahedi, *op. cit.*, 1983, hlm. 94.
53 Armahedi Mahzar, *op. cit.,* 1993. hlm. 97.

silkan sinergi kreatif antar berbagai jenis kegiatan. Ketiga, diadakan artikulasi keberhasilan kelompok kegiatan pemecahan masalah ke dalam suatu kerangka konseptual Islam. Keempat, penerjemah kembali kerangka konseptual tadi, menjadi program-program kerja sama antar kelompok kegiatan dengan skala lebih besar. Kelima, melakukan evaluasi hasil kegiatan kelompok yang meningkatkan kecerdasan dan kesejahteraan umat berdasarkan kriteria keserasian dengan nilai-nilai Islam. Keenam, pengurangan secara bertahap hal-hal yang berlawanan dan bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

Demikian telaah atas orientasi dakwah masa depan. Sebuah upaya merekonstruksi peradaban ke arah tampuknya peradaban langkah yang lebih opersional dari Armahedi. Meski ia menyebutnya sebagai langkah minimal, namun nampaknya dengan hal ini kemampuan masyarakat dapat dimanfaatkan secara integral untuk sebuah upaya kebangkitan peradaban Islam.

F. Penutup

Berkaitan dengan kemajuan teknologi dewasa ini dan tatapan ke depan, dengan berbagai dampak yang telah kita bicarakan, maka teknologi tidak akan berbahaya selama ia dikembalikan pada kedudukannya sebagai alat dan selama terus dijadikan sebagai alat. Tidak menganggap bahwa teknologi adalah segala-galanya. Untuk menyikapi kondisi kea rah itu, maka gerakan dakwah perlu mengorientasikan gerakannya pada awal prosesnya, pada *tazkiyatunnafsiy* (proses transformasi sosio kultural). Dalam proses ini diri berjuang agar ruh kembali menjadi penguasa diri, bukannya nafsu. Untuk hal itu maka *qalb*, mesti dibersihkan dengan dzikir, sehingga akal dan fikirannya kembali berada di bawah kendalinya, bukan dikuasai nafsu. Dengan kata lain ungkapannya itu, berarti ada hierarki, ruh-qalb-akal-nafs-jisim. Suatu proses yang juga dapat dimatrai sebagai suatu pemuliah diri, yang dalam kata lain yaitu *taubat*.

Kemudian dalam diri dan kelompok menurut Armahedi, perlu dibina sikap sabar dan syukur. Sabar dalam arti, membina kemampuan kritis dengan saling mengoreksi dan membina kreativitas dengan saling memotivasi atau saling mengapresiasi. Dengan kemampuan sikap kritis itu, berarti juga melakukan pemilihan terhadap media dan isinya, mana yang positif dan mana yang negatif. Lalu mengkhususkan mengambil yang positif. Dengan kemampuan itu maka tiap pribadi menciptakan alternatif-alternatif positif yang diperlukan. Untuk mengganti dan menangkal isi media yang negatif. Langkah-langkah ini oleh Armahedi dinamakan sebagai tahap *tazkiyah* tingkat kelompok (*tazkiyah al-jamaat*).

Setelah itu kelompok-kelompok yang religius yang kritis dan kreatif tadi, membentuk jaringan kerja yang kritis dan waspada akan dampak negatif, dengan membina sikap *khauf*. Jaringan ini juga perlu kreatif memanfaatkan dampak positif media dengan sikap raja yang penuh optimisme. Suatu jaringan kelompok religius yang kritis dan kreatif dan bekerja yang berorientasi ke masa depan. Dengan apa yang kemudian disebut oleh Armahedi sebagai proses *tazkiyah al-jamaati.*

Langkah-langkah, semestinya tidak berhenti sampai di situ semua sikap tadi perlu direalisasikan dalam bentuk sikap *zuhud* dan *faqr* yang merupakan kesadaran masa kini. *Zuhud* yang berarti prihatin, menahan diri dari segala poya-poya materialistik yang dikenal sebagai konsumtivisme. Sedangkan *faqr*, adalah kesadaran akan makin miskinnya manusia, hanya Allah yang Maha Kuasa yang menciptakan dan memiliki sumber daya alam. Sehingga konsekuensinya, manusia tidak menguras sumber daya alam dengan alas an produktivisme. Tahap ini disebut Armahedi sebagai tahap keempat yaitu t*azkiyah al-ummaty.*

Tahap keeempat tadi merupakan tahapan terakhir, hendaknya diikuti dengan mengembangkan sains dan teknologi Islami, yang berlandaskan kepada Tauhid dan teknologi yang berorientasi tawa-

kal. Itulah teknologi yang tidak akan menaklukan alam, melainkan menyerasikan dengan alam. Islamisasi sains dan teknologi ini merupakan bagian dari seluruh dakwah peradaban, yang disebut Armahedi sebagai *tazkiyah al-madaniyah.*

Dengan melalui tahapan-tahapan itu, kiranya gerakan dakwah ada harapan menjadi lebih tertata dan lebih memiliki kesiapan dalam menghadapi masa depan dan memiliki harapan dapat berkonstribusi bagi pembentukan peradaban masa depan ke arah yang lebih baik. Demikianlah makalah sederhana yang masih jauh dari kesempurnaan. Sebuah serpihan pemikiran di tengah keterbatasan. Paling tidak, kehadirannya menjadi bahan untuk sama-sama kita diskusikan. Sumbangsih pemikiran dari banyak pihak, tentunya akan lebih memperkaya khazanah, bagi penyiapan dakwah menghadapi masa depan peradaban.

Daftar Pustaka

Achmad, Amrullah. 1985. *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial Budaya*. Yogyakarta: PLP2M.

al-Bahiy, Muhammad. 1986. *Pikiran Islam Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

al-Qodiry, Marwan. 1983. *Seimbanglah dalam Beragama*. Jakarta: Gema Insani Press.

al-Maududy, Abul A'la. 1992. *Petunjuk untuk Juru Dakwah*. Bandung: Al-Maarif.

Amsyari, Fuad. 1990. *Strategi Perjuangan Umat Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.

_____. 1993. *Masa Depan Umat Islam Indonesia*. Bandung: Al-Bayan.

Amal, Taufik Adnan. 1993. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan.

Amin, Muhammad. 1992. *Konsep Masyarakat Islam*. Jakarta: Fikahati Aneska.

Amin, Samsul Munir. 2009. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Amzah.

Anshari, Endang Saefuddin. 1990. *Ilmu Filsafat dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu.

Bakar, Osman. 2008. *Tauhid dan Sains*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Baiquni, Ahmad. 1983. *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*. Bandung: Pustaka.

Bagir, Haidar (Peny.). 1983. *Benturan Barat dengan Islam*. Bandung: Mizan.

_____. 2012. *Menuju Persatuan Umat*. Bandung: Mizan.

Darajat, Zakiyah. 1992. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang.

Enjang AS. 2009. *Dasar-dasar Ilmu Dakwah*. Bandung: Widya Pajajaran.

Firhat, Ahmad Hasan. 1992. *Khalifah Fil Ardl*. Jakarta: Wala Press.

Gharishah, Ali. 1989. *Wajah Dunia Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka al-Kautsar.

Hadi, Sutrisno. 1990. *Metode Reseach*. Yogyakarta: Andi Opset.

Haryanto. 2008. *Rasulullah Way of managing Poeople*. Jakarta: Khalifa.

Hilal, Syamsu. 2003. *Gerakan Dakwah di Indonesia*. Jakarta: Tarbiatuna.

Ibrahim, Marwah Daud. 1994. *Teknologi, Emansipasi dan Transendensia*. Bandung: Mizan.

Idris, Ja'far S. 1991. *Islam dan Perubahan Sosial*. Bandung: Mizan.

Iskandar, Jusman. 2000. *Teori Sosial*. Bandung: PPs. IAIN.

Islahi, Amin Ahsan. 1989. *Serba-serbi Dakwah*. Bandung: Pustaka.

Islamika, No. 2 Nov Desember, 1993.

Jundi, Anwar. 1994. *Islam dan Dunia Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press.

Kafie, Jamaludin. 1993. *Psikologi Dakwah*. Surabaya: Indah.

Khalik, Abdurrahman. 1992. *Sistem Dakwah Salafiyah*. Jakarta: Gema Insani Press.

Koentjaraningrat. 1981. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.

Kuntowijoyo. 1994. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Salahuddin Press.

Karim, Rusli. 1992. *Agama dan Masyarakat Modern*. Yogyakarta: Media Widjaya Mandala.

Kusnawan, Aep. 1991. "Alternatif Metode Dakwah Era Informasi*",* SUAKA, Bandung, 1 Desember 1991.

_____. 1992. "Problema Dunia Islam Gugah Kesadaran Muslim", Gala, Bandung, 22 April 1992.

_____. 1992. "Memasuki Era Industrialisasi: Perlu Penyesuaian Metode Dakwah", *Bandung Pos*, 18 Juli 1992.

_____. 1992. "Merealisasikan Islam*",* Bandung Pos, Bandung, 12 Agustus, 1992.

_____. 1993. "Orientalisme Lumpuhkan Dunia Islam: Refleksi Perang Panjang Umat Manusia", *Risalah*, No. 11/XXX, Maret, 1993.

_____. 1993. "Estafeta Pengemban Dakwah Tauhid", *Bandung Pos*, 26 Juli 1993.

_____. 2004. *Komunikasi Penyiaran Islam*. Bandung: Benang Merah Press.

_____.2004. *Ilmu Dakwah: Tinjauan Berbagai Aspek*. Bandung: PBQ.

_____. 2009. *Manajemen Pelatihan Dakwah*. Jakarta: Rineka Cipta.

_____. 2009. *Dimensi Ilmu Dakwah*. Bandung: Widya Padjajaran.

_____. dkk. 2014. *Dakwah Multiperspektif*. Bandung: Rosda.

MC. Linner, Wiliam, *Agama di Abad Dua Puluh Satu*, Jurnal UQ,TT

Muhyidin, Asep. 2002. *Metode Pengembangan Dakwah*. Bandung: Pustaka Setia.

Mazhar, Armahedi. 1983. *Integralisme Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka.

_____. 1993. *Islam Masa Depan*. Bandung: Pustaka.

_____. 1993. "Dari Mitologi ke Imagologi: Sebuah Reinterpretasi Sestimo Analisis", Mozaik, Vol. 3 No. 1 1993.

_____. 1414 H. "Umat Islam Menghadapi Abad 21", Salman Kau, Dzulqaidah, 1414 H.

_____. 1414 H. "Post Modernisme dan Islam: Telaah Kritis Refleksi Budaya Barat Kontemporer", Makalah, 14 Ramadhan 1414 H.

_____. 1993. "Menghadapi Masa Depan Islam: Telaah Kritis Refleksi Religio Kultural", Makalah Diskusi Himada, IAIN Bandung.

_____. 1993. "Menuju Masyarakat Informasi", Makalah, Agustus 1993.

_____. 1994. "Teknologi dan Islam: Refleksi Sebuah Pengantar", Makalah, Bahan Pengantar Buku.

Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

Moleong. Lexy. 2007. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda.

Nasution, Harun. 1985. *Perkembangan Modern Dalam Islam*. Jakarta: YOI.

Nasution, M. Nur. 2010. *Manajemen Perubahan*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Nashr, Seyyed H. 1994. *Menjelajah Dunia Modern*. Bandung: Mizan.

Natawidjaja, Rochman. 1989. *Pendekatan-pendekatan Dakwah Kelompok*. Bandung: Dipenogoro.

Nazir, Moh. 1985. *Metode Penelitian.* Jakarta: Ghalia Indonesia.

Nottingham, Elizabeth K. 1993. *Agama dan Masyarakat.* Jakarta RajaGrafindo Persada: Jakarta.

Odea, Thomas F. 1992. *Sosiologi Agama.* Jakarta: Rajawali.

Othoman, Ali Isa. 1987, *Manusia Menurut al-Ghazali*. Bandung: Pustaka.

Polak, JBAF Mayor. 1976. *Sosiologi*. Jakarta: Ichtiar Baru.

Praja, Juhaya S. 1987. *Aliran-aliran Filsafat dari Rasionalisme hingga Sekularisme*. Bandung: Alva Gracia.

Pratiknya, Ahmad Watik. t.th. "Islam dan Teknologi Pendekatan Lima Digit", Makalah.

____. 1992. "Dakwah Antisipasi bagi Perubahan Sosial Masyarakat Modern, Media Dakwah".

Puteh, Jakfar. 2006. *Dakwah di Era Globalisasi: Strategi Menghadapi Perubahan Sosial*. Yogyakarta: AK Group.

Ridwan, Kafrawi. 1991. *Metode Dakwah dalam Menghadapi Tantangan Masa Depan Islam.* Jakarta: Goldan Trayon.

Rogers Evert. 1987. *Memasyarakatkan Ide-Ide Baru*. Surabaya: Bina Ilmu.

Romli. 2001. *Dakwah Menghadapi Tantangan Baru*. Jakarta: Bina Rena Pariwara.

Rusli, Karim. 1992. *Agama dan Masyarakat Industri Modern*. Yogya: Media Widjaya.

Sabri, Mohammad. 1999. *Keberagamaan yang Saling Menyapa*. Yogyakarta: Ittaqa Press.

Salman Kau Edisi Jumadil Akhir, 1414 H.

Saleh, Rosyad. 1997. *Management Dakwah Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Sambas, Syukriadi. 2004. *Pohon Ilmu Dakwah*. Bandung: KP Hadid.

Suryadi, Ahmad. 1987. *Dakwah Islam dengan Pembangunan Masyarakat Desa*. Bandung: Mandar Maju.

Sudarminta J. t.th. *Agama Kaum Muda dan Pembangunan Iptek*, Makalah.

Suparta, Munjir. 2003. *Metode Dakwah*. Jakarta: Kencana.

Soekanto, Soerjono. 1969. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: UI Press.

Syamsuddin RS. 2013. *Sejarah Dakwah*. Bandung: Insan Komunika.

Santoso, Budhi. 1993. "Pandangan Dunia, Perintah Moral dan Keharusan Menghidupkan Peran Kritikal Kenabian". Makalah, Mizan, Bandung.

Sukayat, Tata. 2011. *Internalisasi Nilai Agama melalui Kebijakan Publik: Dakwah Struktural Bandung Agamis*. Bandung: Rieksa Utama Jaya.

Suryanegara, A. Mansur. 1990. "Islam agama Tunggal dari Allah", dalam *Bandung Pos*, 25 Juni 1990.

Thalib, Muhammad. 1991. *Melacak Kekafiran dalam Berfikir*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Ulumul Quran: Nomor 1 Vol. 1 Tahun 1993' Nomor 3 Vol. IV Th. 1994; Nomor 3 Vol. V Tahun 1994.

Widjaya, Mangun. 1983. *Teknologi dan Dampak Kebudayaan*. Jakarta: YOI.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2012. *Misykat: Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam*. Jakarta: Insist-Miumi.

Zibair, Achmad Charris. 2001. *Dari Kematian ke Epistemologi Dakwah*. Yogyakarta: Philosophy Press.

NILAI TAUHID DAN PROFESIONALISME DA'I

Dr. Ahmad Sarbini

A. Pendahuluan

Tulisan ini merupakan bagian bab kajian teori dari disertasi Penulis tentang *Pengembangan Model Pendidikan Nilai Tauhid dalam Pembentukan Kader Da'i Profesional di Lembaga Pendidikan Tinggi Dakwah*. Menurut hemat Penulis, di samping untuk kepentingan penajaman dan pendalaman, makalah ini amat menarik untuk didiskusikan mengingat beberapa hal sebagaimana berikut ini.

Pertama, dalam perspektif teori ilmu keislaman, khususnya ilmu dakwah, nilai tauhid merupakan inti ajaran Islam. Ia merupakan sumber inspirasi dari totalitas proses pembentukan da'i profesional, yang tidak mungkin profesionalisme da'i terwujud tanpa penanaman nilai tauhid yang baik.[1] Di sisi lain, profesionalisme merupakan kualitas yang wajib dimiliki setiap orang yang menekuni bidang keahlian tertentu, termasuk keahlian dakwah.[2] Karena itu, mewujudkan da'i profesional, dalam istilah ilmu dakwah disebut *takwīn al-*

[1] Teori ini diperkuat oleh perspektif teori lain dalam kajian teologi Islam yang menegaskan bahwa keyakinan atau akidah (baca: tauhid) adalah unsur yang sangat berpengaruh terhadap kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun anggota masyarakat. Ia merupakan referensi bagi suatu tindakan, dalam arti bahwa sebelum seseorang melakukan suatu perbuatan, dia hampir selalu menimbangnya dengan keyakinan yang dimilikinya. Dengan demikian, akidah tidak saja berpengaruh dalam membentuk sikap dan perilaku perorangan, tetapi juga dapat mewarnai interaksi sosial dalam berbagai aspek kehidupan (Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Idiologi: Telaah atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, 2004, hlm. 1).

[2] Muhammad Imadudin 'Abdulrahim, "Profesionalisme dalam Islam, dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* Nomor 4, 1993, hlm. 52-53.

du'āt atau *tarbiyah al-du'āt*, merupakan bagian dari realisasi perintah kewajiban dakwah dalam al-Qur'an. Perintah ini sebagaimana terkandung dalam kalimah **ولتكن** dan **كنتم** yang memberikan petunjuk *amar takwīn* (perintah pembentukan) tenaga da'i terdidik dan terlatih dalam melakukan tugas dakwah, yang dalam istilah lain disebut da'i profesional.[3]

Kedua, terkait dengan masih terdapatnya beragam problem internal yang dihadapi para da'i, yang langsung atau tidak langsung berpengaruh pada profesionalisme mereka dalam melakukan tugas dakwah. Problem ini misalnya: (1) problem kognisi, meliputi wawasan, pengetahuan, logika, dan kecerdasan, yang menjadi sumber kepercayaan masyarakat terhadap para da'i; (2) problem skill, meliputi keterampilan, ketangkasan, dan kepantasan dalam melakukan tugas dakwah; (3) problem kepribadian, meliputi kewibawaan, spiritualitas, keteladanan, daya juang, penampilan, ketawaduan, keikhlasan, kelembutan, keberanian dan ketegasan dalam melaksanakan dakwah; (4) problem psikologis, meliputi kesadaran sebagai da'i, kesiapan, ketenangan, kesejukan, dan kedamaian yang dirasakan seorang da'i; (5) problem keluarga, berkaitan dengan harmonisasi dan dukungan keluarga terhadap profesi yang digeluti para da'i; (6) problem ekonomi, terkait dengan kesejahteraan para da'i. Pembahasan topik tentang nilai tauhid dan profesionalisme da'i ini antara lain diarahkan untuk meminimalkan atau setidaknya untuk menguatkan kesadaran tentang masih terdapat sejumlah problem internal yang dihadapi para da'i yang harus dipikirkan dan diatasi bersama.

Ketiga, ada kecenderungan di kalangan masyarakat umum bahwa profesi dakwah atau tabligh dipahami sebagai profesi yang bersifat "terbuka", dalam arti dapat dilakukan oleh "siapa saja", dengan dalil: *ballighū annī wa law āyah*. Malah mungkin oleh sebagian

[3] Syukriadi Sambas, *Pemikiran Dakwah Muhammad Abduh dalam Tafsir Al-Manar*, Sinopsis Disertasi, 2009, hlm. 2.

orang dianggap sebagai profesi alternatif, untuk tidak mengatakan "profesi pelarian", ketika sudah mentok mendapatkan pekerjaan lain lalu mereka memilih jadi da'i atau mubaligh. Sehingga sekarang ini para da'i atau mengklaim diri sebagai da'i tidak hanya lahir dari kalangan pesantren (dalam hal ini para santri dan kyai) atau dari lembaga-lembaga pendidikan dakwah, tapi juga lahir dari berbagai kalangan yang bervariasi: politisi, artis, seniman, budayawan, mantan pejabat, komedian, dan lain-lain. Kemunculan para da'i dari berbagai kalangan ini di satu sisi memang amat menggembirakan. Karena aktivitas dakwah menjadi sedemikian semarak dan bervariasi, sehingga "terkesan" tidak jenuh dan dapat menyentuh berbagai kalangan. Akan tetapi di sisi lain, tidak jarang juga memunculkan problem kepribadian (inkonsistensi perilaku ketika berperan sebagai da'i dan di luar da'i)[4] dan disorientasi hakikat dakwah Islam (penyim-

[4] Kepribadian antara lain dimaknai: kualitas tingkah laku total individu (Woodworth); sistem yang relatif stabil mengenai karakteristik individu yang bersifat internal, yang berkonstribusi terhadap pikiran, perasaan, dan tingkah laku yang konsisten (Derlega, Winstead dan Jones); *personality is the dynamic organization within the individual of those psychophysical system that determine his unique adjustment to his environment*, kepribadian merupakan organisasi yang dinamis dalam diri individu tentang sistem psikofisik yang menentukan penyesuaiannya secara unik terhadap lingkungannya (Gordon W. Allport). Lihat: Syamsu Yusuf L. N dan A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian*, 2008, hlm. 3-4; Elizabeth B. Hurlock, *Personality Development*, 1986, hlm. 6-8). Dalam aktivitas dakwah, kepribadian da'i merupakan hal yang amat mendasar, dan terkait erat dengan keberhasilan dakwah. Beragam fakta historis menjelaskan bahwa keberhasilan dakwah yang dilakukan oleh para da'i, mulai dari pusat Islam di Mekkah hingga ke dataran Nusantara, secara menonjol amat dipengaruhi oleh kepribadian yang dimiliki para da'i: terutama yang terkait dengan integritas moral, kedalaman ilmu, keberanian, ketekunan, kesabaran, ketawakalan, kesederhanaan, dan keikhlasan. Dengan kepribadian ini, mereka tidak hanya amat bijaksana, penuh kasih dalam bertegur sapa, sopan santun dalam bertutur kata, tapi juga amat sederhana dan ikhlas dalam memberikan pencerahan kepada sesama. Sehingga tanpa terasa lambat-laun masyarakat pun larut pada pesan-pesan dakwah yang ditawarkan. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, 1988; Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam di Indonesia Abad XX*, terjemahan Yudian W. Asmin dan H. Afandi Mochtar, 1996; Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Wali Songo*, 1995; dan Thomas W. Arnold, *Sejarah Dakwah Islam*, terjemahan H. A. Nawawi Rambe, 1979.

pangan orientasi dakwah semisal untuk popularitas atau meraup keuntungan duniawi).[5] Terlebih ketika aktivitas dakwah ini sudah disentuh oleh budaya pop dan kepentingan media.

Ketika aktivitas dakwah sudah tersentuh budaya pop dan kepentingan media, maka logika dakwah pun berubah mengikuti budaya pop dan cara berpikir media. Ukuran da'i layak tayang adalah popularitas, kepasihan berbicara, keterampilan pentas di atas panggung, dan penampilan yang menarik atau bahkan nyentrik yang dapat menyedot perhatian para pebisnis untuk memasang iklan. Sementara mutu keislaman para da'i, terutama yang terkait dengan kepribadian, akhlak, dan kedalaman penguasaan ilmu-ilmu keislaman kurang menjadi tekanan. Akhirnya, tidak jarang kepasihan berbicara dan keterampilan menyanyikan lagu-lagu dangdut atau lagu-lagu India mengalahkan kepasihan dan keterampilan membaca al-Qur'an dan hadits. Aura cahaya kesalehan, ketawaduan, dan keikhlasan, yang semestinya muncul dari para da'i dikalahkan oleh cahaya sorot kamera dan *make-up* dari para juru rias. Kehidupan pribadi para da'i yang biasanya sangat rahasia dan tabu diketahui umum, sekarang tempat tidur, kamar mandi, dan gosip-gosipnya pun dibeberkan secara terbuka ke muka umum oleh sorot kamera di media masa. Hubungan da'i dan jamaahnya berubah seperti hubungan fans dengan artis idolanya. Asesori da'i pun bertambah, tidak hanya mobil mewah dan rumah mewah, tapi juga ditambah dengan dam-

[5] Ketika hal ini terjadi, maka para pelaku dakwah sesungguhnya, seperti diprediksi Rasulullah Saw., tengah berada diambang pintu-pintu neraka jahanam (*du'ātun 'alā abwābi jahannam),* dan barangsiapa mengikuti seruannya sama-sama akan dihempaskan ke dalam neraka (*man ajābahum ilayhā qadzafūhu fīha*). Ciri-ciri mereka itu kata Rasulullah Saw.: *qaumun min jildatinā wa yatakallamūna bialsinatinā,* mereka tampak seperti Islam hanya pada tataran kulit luar dan kata-katanya saja, sementara hati mereka kufur dan memperturutkan hawa nafsu; amat sering berbicara tentang Islam dan mengambil keuntungan duniawi dari pembicaraannya tapi tidak mempunyai niat yang sungguh-sungguh untuk mengamalkan ajaran Islam serta berkorban harta dan jiwa untuk menegakkan syariat Islam (H.R. Bukhari dan Muslim dari Khuzaifah). Lihat juga Q.S. al-Baqarah, 2: 16, 41, 42, 44 dan al-Shaf, 61: 2-3.

pingan seorang manajer. Kehidupan harian para da'i tidak mencerminkan kehidupan rata-rata jamaahnya: mereka adalah komunitas elite, komunitas jet set, komunitas yang menjadi sebatas mimpi bagi kehidupan kebanyakan para jamaah.[6]

Keempat, model-model dakwah yang berkembang secara umum dinilai belum mampu membaca akar permasalahan umat secara cermat dan menemukan langkah-langkah memecahannya secara tepat, terutama yang terkait dengan rendahnya kualitas moral masyarakat. Malah, model-model dakwah yang dilakukan cenderung dominan mengembangkan tradisi dakwah lisan. Pada pokoknya, meminjam istilah Yudi Latif[7], model-model dakwah yang ada masih berkutat di lingkar dakwah "cuap-cuap" yang kedalamannya, menurut istilah hadits, tidak sampai ke tenggorokan apalagi sampai ke ulu hati. Tradisi dakwah cenderung lebih merupakan ajang masyarakat "menanggap" da'i idolanya secara pasif daripada menjadi sarana mereka untuk mengkaji dan bertindak secara aktif. Jamaah dipandang sebagai wadah kosong yang harus diisi dengan keyakinan dan nilai-nilai moral. Da'i berbicara, hadirin mendengarkan. Da'i berpikir, hadirin dipikirkan. Da'i mengatur, hadirin diatur, dan seterusnya. Dalam konteks ini, para da'i baru bisa menyampaikan apa yang mereka miliki dan menyatakan apa yang mereka inginkan, tapi tidak memahami apa sesungguhnya yang dibutuhkan masyarakat. Dengan demikian, tidak mengherankan jika beragam forum dakwah seringkali tidak mampu membangkitkan minat-minat ekploratif serta kreativitas berpikir kritis, sesuatu yang sesungguhnya sangat dibutuhkan untuk membangun tradisi intelektual dan upaya pemberdayaan masyarakat.

Selain itu, lanjut Latif, logika dakwah demikian keberhasilannya diukur oleh kuantitas jumlah pengunjung, sedangkan pertanyaan se-

[6] Jalaluddin Rakhmat, *Mubaligh Pop, dalam Reformasi Sufistik*, 2002, hlm. 339-342.
[7] Yudi Latif, "Menuju Transformasi Dakwah Islam I: Masih Berkutat di Lingkungan Cuap-cuap", 2000.

putar masalah bagaimana perkembangan masyarakat sebagai sasaran dakwah jarang diungkap. Malah proses dakwah yang berkembang lebih banyak "menguntungkan" para da'i daripada jamaah yang diserunya. Betapa banyak da'i yang dilambungkan status sosial, ekonomi, dan politiknya setelah laris "dipakai" berbagai majelis taklim. Namun tidak demikian halnya dengan keadaan masyarakat awam, mereka tetap terpinggirkan, miskin, dan memprihatinkan. Sehingga proses dakwah hanya melahirkan struktur masyarakat baru di mana para da'i menjadi elite sementara umat yang diserunya tetap berada pada lapisan bawah.

Menurut Amrullah Ahmad,[8] melembaganya tradisi dakwah seperti ini semakin didukung oleh suatu anggapan di kalangan sebagian pemikir dan pelaku dakwah bahwa dakwah hanyalah "upaya penyampaian". Urusan apakah masyarakat berubah atau tidak, itu bukan urusan para pelaku dakwah. Tapi itu semuanya tergantung pada hidayah Allah. Anggapan dasar yang diambil dari pemahaman terhadap al-Qur'an ini pada titik yang paling akhir memang benar. Tapi masalahnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu masyarakat tanpa ada upaya yang sungguh-sungguh untuk mau mengubahnya (Q. S. al-Ra'd, 13: 11).

Oleh karena itu, lanjut Amrullah, anggapan dasar yang telah melembaga ini cenderung lebih bersifat apologis atas bermacam kegagalan dakwah yang tidak lagi relevan dengan tantangan-tantangan yang ada. Sebab pernyataan itu lebih tepat sebagai kata akhir dari usaha dakwah ketika semua jalan untuk mengubah keadaan masyarakat sudah tertutup, yang fungsinya agar para pelaku dakwah tidak putus asa. Dengan demikian, bila sampai saat ini anggapan dasar itu masih dijadikan sebagai landasan etos gerakan dakwah Islam, maka tidak mustahil umat Islam akan terjangkit budaya ke-

[8] Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*, 1983, hlm. 6-7.

malasan berpikir dan kemalasan bertindak dalam kehidupan masyarakat.

Inti gerakan dakwah adalah upaya penyadaran agar masyarakat mau mengkaji, berpikir, dan bertindak. Dengan demikian, dalam konteks ini, dakwah sama sekali bukan semata kegiatan penyampaian atau kegiatan mengindoktrinasi sesama mengenai kandungan-kandungan ajaran suci Islam, melainkan suatu gerakan penyadaran masyarakat untuk melakukan perubahan, di mana masyarakat berposisi sebagai subjek sementara posisi para da'i sebagai "fasilitator" perubahan.

Untuk sampai pada upaya penyadaran untuk perubahan ini, maka gerakan dakwah yang dilakukan perlu menempuh beberapa langkah sebagai berikut ini. Pertama, memberi atau memfasilitasi ruang kebebasan kepada masyarakat untuk mengubah keadaan dirinya. Pada tataran ini dibangun kesadaran bahwa sesungguhnya semua anggota masyarakat adalah da'i bagi dirinya sendiri, yang tak mungkin terjadi perubahan berarti bila ia tidak mau mengubah apa yang ada pada dirinya. Kedua, menciptakan forum-forum dakwah sebagai sebuah sarana dialog untuk membangkitkan potensi masyarakat sebagai makhluk kreatif. Sehingga terbangun kesadaran bahwa mereka diciptakan Allah untuk berkemampuan mengelola diri dan lingkungannya dengan kekuatan **intelegensi**, **kreativitas**, dan **imajinasi**-nya sendiri. Dengan begitu esensi dakwah justru tidak mencoba mengubah masyarakat, tapi menciptakan suatu kesempatan sehingga masyarakat akan mengubah dirinya sendiri. Karena itu, da'i yang dibutuhkan dalam konteks ini adalah para da'i yang mampu menciptakan dialog-dialog konseptual, yang memberikan kesempatan kepada umat untuk menyatakan pandangannya, merencanakan dan mengevaluasi perubahan sosial yang dikehendaki-

nya, serta secara bersama-sama menikmati hasil proses dakwah yang dilakukannya.[9]

Dengan cara seperti ini, secara kultural, proses dakwah tidak hanya mampu membangun kesadaran dan memotivasi masyarakat untuk melakukan perubahan, tapi juga akan mampu mengembalikan dan mengembangkan lima tradisi penting dalam kehidupan masyarakat seperti yang digagas Kuntowijoyo[10], yakni: tradisi rasional, tradisi egalitarian, tradisi berbudaya, tradisi ilmiah, dan tradisi kosmopolitan. Ragam tradisi mencerminkan masyarakat yang maju dan berperadaban.

B. Makna Nilai Tauhid

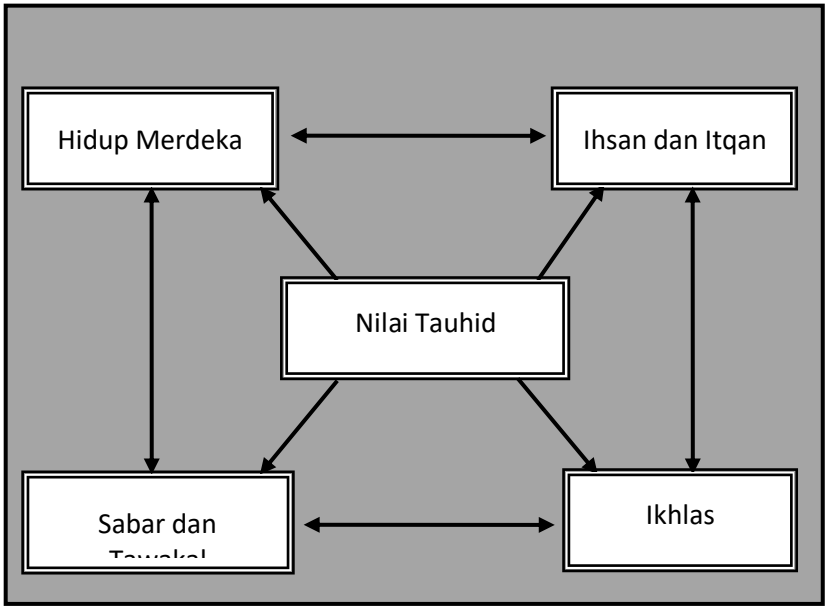
Nilai tauhid memiliki makna dan lingkup yang amat luas. Ia meliputi aspek kognisi, afeksi, dan psikomotor. Lingkup ini merujuk pada makna tauhid itu sendiri yang tidak sebatas percaya kepada Allah atau mempercayai akan wujud Allah sebagai pencipta alam semesta, melainkan juga mencakup ketundukkan, keikhlasan, kedekatan, dan kecintaaan terhadap Allah yang harus terintegrasi pada perkataan, sikap, keyakinan, dan perbuatan. Secara skematis indikasi nilai-nilai ketauhidan ini dapat dilihat dalam Gambar 1.

Berdasar skema nilai dan sikap ketauhidan tersebut, amat jelas bahwa bertauhid tidak cukup hanya percaya kepada Allah, tetapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang dipercayai itu dan bagaimana seseorang seharusnya bersikap kepada-Nya serta kepada objek-objek selain Dia. Sebab kalau sebatas percaya kepada Allah, maka orang-orang musyrik Makkah yang memusuhi Nabi Saw. pada masa lalu pun adalah juga kaum yang benar-benar percaya kepada Allah (Q.S. al-Zumar, 39: 38; al-Ankabut, 29:

[9] Yudi Latif, "Menuju Transformasi Dakwah Islam III: Perpustakaan sebagai Garda Informasi", 2000.
[10] S. M. Amin, *Ilmu Dakwah*, 2009, hlm. 163.

63). Namun, mereka tidak disebut sebagai kaum beriman (*al-mu'-minūn*) dan karenanya juga tidak disebut sebagai kaum yang bertauhid (*al-muwahhidūn*). Sebaliknya, mereka disebut kaum yang mempersekutukan Allah (*al-musyrikūn*), yakni kaum yang menganut paham bahwa Allah mempunyai sekutu atau oknum yang menyertainya dalam hal-hal keilahian. Padahal mereka mengakui dan sadar betul bahwa sekutu dalam keilahian Allah itu adalah juga merupakan ciptaan Allah, sesama makhluk seperti manusia.[11]

Gambar 1: Indikasi Nilai Ketauhidan



Dari sistem kepercayaan kaum musyrik di atas dapat diambil sebuah pemahaman yang pasti bahwa hanya percaya kepada Allah

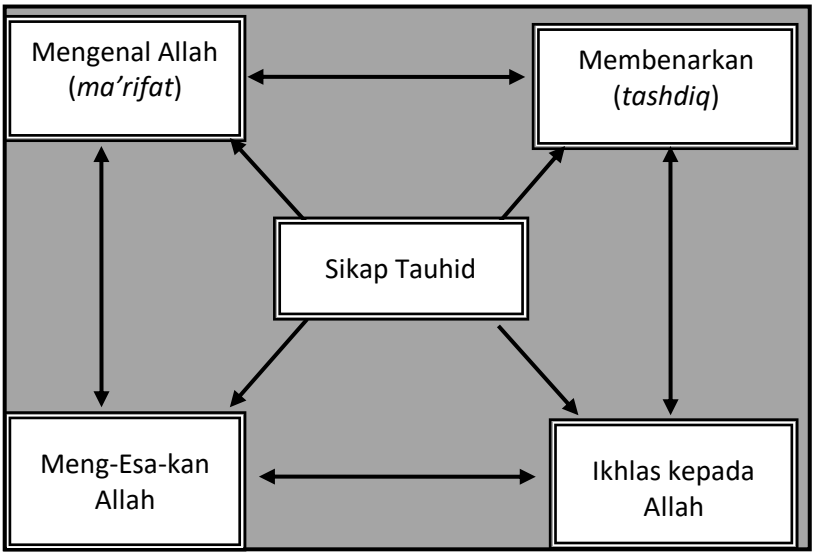
[11] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, 1992, hlm. 74-75.

tidak dengan sendirinya seseorang berarti telah bertauhid. Sebab percaya kepada Allah itu masih mengandung kemungkinan untuk percaya kepada yang lain-lain sebagai penyerta (*syarīk*) Allah dalam keilahian yang kemudian membuat kepercayaan manusia kepada Allah menjadi tidak murni, dan inilah problem utama umat manusia. Di antara manusia memang ada yang sama sekali tidak percaya kepada Tuhan, yakni kaum atheis. Tetapi mereka adalah kaum yang amat minoritas dalam masyarakat manapun, termasuk dalam masyarakat di negeri-negeri komunis yang secara resmi menyatakan beridiologi ateis, karenanya paham mereka tidak menjadi problem utama umat manusia. Malah dalam kajian ini, atheisme pun sesungguhnya merupakan bentuk lain dari syirik. Sebab jika diperhatikan bahwa semua mereka yang mengaku ateis, yakni menolak adanya Tuhan, dalam praktiknya bertuhan juga, karena mereka memutlakkan sesuatu yang menyerupai pemutlakkan terhadap Tuhan. Hal ini seperti pemutlakkan mereka terhadap para pemimpin dan pikiran-pikiran para pemimpinnya. Karenanya, dalam pembahasan ilmu-ilmu sosial banyak yang memandang bahwa komunisme atau ateisme itu merupakan padanan dari agama atau *religion equivalent*.[12]

Syirik menjadi problem utama umat manusia karena sekalipun kepercayaannya berpusat kepada Allah, namun masih membuka peluang bagi adanya kepercayaan kepada wujud-wujud lain yang dianggap bersifat ketuhanan atau *ilāhî*, meski ia derajatnya lebih rendah dari Allah sendiri. Oleh karena itu, amat wajar bila program pokok Alqur'an adalah membebaskan manusia dari belenggu syirik dengan mencanangkan dasar kepercayaan yang diungkapkan dalam kalimat yang mengandung makna negasi dan konfirmasi (*al-nafy wa al-istbāt*) yakni *lā ilāha illallāh*, tidak ada Tuhan selain Allah.

[12] *Ibid.,* hlm. 78.

Gambar 2: Indikasi Sikap Ketauhidan



C. Makna Profesionalisme Da'i

Istilah *profesional* atau *profesionalisme* secara kebahasaan berasal dari kata dasar yang sama, yakni "profesi", terjemahan dari kata *profession* (Inggris) atau *professie* (Belanda) yang keduanya berasal dari kata *professio* (Latin). Arti harfiahnya ialah "pernyataan" atau "pengakuan".[13] Menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia bahwa profesional atau profesionalisme menunjuk pada pengertian tentang suatu keahlian yang didukung oleh kepandaian, kemampuan, dan keterampilan yang bersifat khsusus dalam menjalankan suatu pekerjaan atau profesi tertentu, sehingga hasil pekerjaan itu menjadi benar-benar bermutu.[14]

[13] Abin Syamsudin Makmun, "Sistem Pendidikan dan Pengembangan Profesionalisme Guru", dalam Fuad A. Hamied, dkk. (Ed.), *Pendidikan di Indonesia: Masalah dan Solusi*, 2008, hlm. 134.
[14] W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, 2007, hlm. 911.

Menurut Ahmad Tafsir[15], profesionalisme adalah paham yang mengajarkan bahwa setiap pekerjaan harus dilakukan oleh orang yang profesional. Orang profesional adalah orang yang memiliki profesi. Dalam kaitan ini, setidaknya terdapat sepuluh kriteria bahwa suatu pekerjaan itu disebut profesi, sebagai berikut: (1) mengandung keahlian; (2) dipilih karena panggilan hidup; (3) memiliki teori-teori yang baku secara universal; (4) diperuntukan bagi kepentingan masyarakat; (5) dilengkapi dengan kecakapan diagnostik dan kompetensi aplikatif; (6) pemegang profesi memiliki otonomi dalam melakukan tugas profesinya; (7) mempunyai kode etik, yang disebut kode etik profesi; (8) memiliki segmen masyarakat (klien) pengguna jasa profesi secara jelas; (9) memiliki organisasi profesi, dan; (10) pemegang profesi mengenali hubungan profesinya dengan bidang-bidang yang lain.

Lanjut Tafsir, dari sejumlah kriteria profesi di atas, terdapat dua kriteria profesi yang pokok, yakni: **merupakan panggilan hidup** dan **merupakan suatu keahlian**. Kriteria lainnya hanya memperkuat kedua kriteria pokok ini. Kriteria **panggilan hidup** sebenarnya mengacu kepada pengabdian, yang untuk masa sekarang lebih umum dikenal dengan istilah **dedikasi**. Kriteria **keahlian** mengacu kepada mutu layanan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa **dedikasi** dan **keahlian** itulah ciri pokok suatu bidang disebut profesi. Kriteria lainnya, seperti **memiliki teori**, **kecakapan diagnostik** dan **aplikasi**, **otonomi**, **kode etik**, **organisasi profesi**, dan **mengenali hubungan profesi dengan bidang-bidang lain** dapat dikatakan merupakan kriteria untuk memperkuat **keahlian**. Sama halnya dengan kriteria **untuk masyarakat** dan **klien**, merupakan kriteria untuk memperkuat dan memperjelas **dedikasi**.

Selain itu, profesionalisme dipahami juga sebagai suatu kualitas yang dimiliki seseorang yang menekuni keahlian dalam bidang ter-

[15] Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, 2008, hlm. 107-112.

tentu. Profesionalisme memiliki beberapa ciri. Pertama, mempunyai keterampilan tinggi dalam suatu bidang, serta kemahiran dalam mempergunakan peralatan tertentu yang diperlukan dalam pelaksanaan tugas yang bersangkutan dengan bidang tadi. Kedua, mempunyai ilmu dan pengalaman serta kecerdasan dalam menganalisis suatu masalah, peka dalam membaca situasi, cepat dan tepat serta cermat dalam mengambil keputusan terbaik atas dasar kepekaan. Ketiga, mempunyai sikap berorientasi ke depan, sehingga memiliki kemampuan mengantisipasi perkembangan lingkungan yang terbentang di hadapannya. Keempat, mempunyai sikap mandiri berdasarkan keyakinan akan kemampuan pribadi (*'izzat al-nafs* atau *self-confidence*), serta terbuka menyimak dan menghargai pendapat orang lain, namun cermat memilih yang terbaik bagi diri dan perkembangan pribadinya.[16]

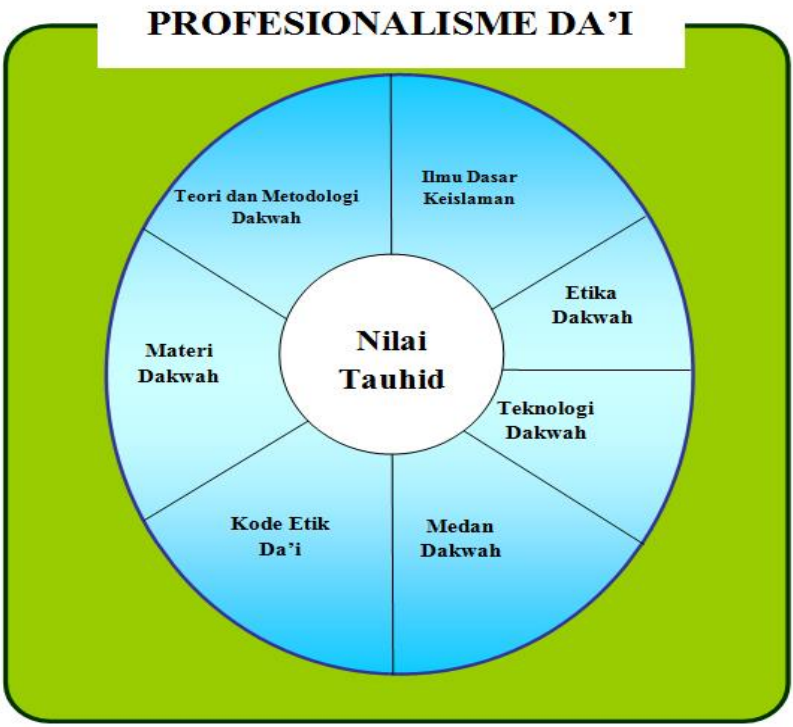
Sementara kata **da'i** dimaksudkan orang (individu atau kelompok) yang sengaja mempersiapkan diri untuk memegang atau melakukan tugas-tugas dakwah. Dengan demikian, yang dimaksud dengan profesionalisme da'i adalah suatu kualitas yang dimiliki da'i berupa keahlian dalam bidang dakwah baik secara teoretik maupun praktik sehingga ia dipercaya masyarakat untuk melakukan tugas-tugas dakwah. Dengan demikian, dalam profesionalisme da'i terkandung unsur **pemahaman, penguasaan, kecakapan, kemampuan,** dan **ketangkasan** dalam menangani dan melakukan beragam aktivitas dakwah. Secara skematis, wilayah profesionalisme da'i ini dapat dilihat pada Gambar 3.

Selain istilah **profesionalisme da'i**, dikenal pula istilah **da'i profesional**. Da'i profesional menunjuk pada orang (individu atau kelompok) yang sengaja mempersiapkan diri untuk memegang atau melakukan tugas-tugas dakwah yang didukung oleh kepandaian, kemampuan, dan keterampilan khusus yang terkait dengan pelak-

[16] 'Abdulrahim, *op. cit.,* hlm. 52-53.

sanaan dakwah. Muhammad Abduh menyebut da'i profesional sebagai *khawāsh al-ummah* (individu-individu terpilih dengan tugas sebagai da'i). Oleh karena itu, da'i profesional dapat dipahami sebagai da'i yang memiliki keahlian teoretik dan praktik yang berkaitan dengan pelaksanaan dakwah. Di mana keahlian ini diperoleh melalui *ta'līm* (transmisi ilmu), *tadrīs* (pembelajaran intensif), *tafaqquh* (pendalaman paham), *tazwīd* (pembekalan keahlian), dan *tadbīr* (pemberian keterampilan manajerial).[17]

Gambar 3: Wilayah Profesionalisme Da'i



[17] Syukriadi Sambas, *op. cit.,* hlm. 21.

Lanjut Abduh, da'i profesional lahir dari kelompok manusia yang mampu memfungsikan potensi *'aql* dan *nafs muthmainnah* dalam struktur *nafs insāniyah*. Sebab manusia sebagai hamba Allah dan khalifah-Nya memiliki potensi *'aql, nafs muthmainnah, nafs lawwāmah,* dan *nafs ammarāh* dalam struktur *nafs insaniyah*-nya. Manusia yang mampu memungsikan potensi *'aql* dan *nafs muthmainnah* berposisi sebagai da'i. Sementara manusia yang memfungsikan *nafs lawwāmah* dan *nafs ammarāh*-nya berposisi sebagai *mad'u* (sasaran dakwah), dengan kualifikasi yang beragam, yakni *al-dhālin, al-kāfirūn, al-musyrikūn, yahudi, nashrani, al-mujrimūn, al-'awam, al-'uqala,* dan *al-mutawasithīn*. Dalam merespons materi dakwah yang disampaikan da'i, *mad'u* (sasaran dakwah) memiliki kebebasan untuk menerima atau menolak pesan dakwah, dan hasil pilihannya itulah yang kelak akan dipertanggungjawabkannya di hadapan Allah.

Ciri-ciri profesional dan profesionalime da'i di atas sejalan dengan pesan moral al-Qur'an surat al-Muddatstsir (74) ayat 1-7 yang dengan tegas memerintahkan Rasulullah Saw. agar dakwah dilakukan dalam kondisi yang sangat prima, dalam keadaan siap dan bangun, yang mengandung makna siap fisik dan mental. Karenanya, jika profesional atau profesionalisme dikaitkan dengan keahlian dan disiplin moral tertentu, maka dakwah yang dilakukan Rasulullah Saw. secara tegas telah memenuhi unsur profesional atau profesionalisme tersebut.

D. Nilai Tauhid dan Profesionalisme Da'i

Berdasar sejumlah doktrin yang terkandung dalam al-Qur'an, seperti beberapa di antaranya telah disebutkan di atas, menegaskan bahwa Islam merupakan agama yang amat mementingkan profesionalisme. Islam mengajarkan bahwa apapun pekerjaan (profesi) yang ditekuni harus dilakukan secara profesional, dalam arti peker-

jaan itu harus dilakukan secara benar, dan itu hanya mungkin dilakukan oleh orang yang benar-benar ahli di bidang pekerjaan itu. Selain itu, Islam juga mengajarkan bahwa setiap penunaian pekerjaan yang ditekuni harus mengandung unsur transenden di dalamnya. Dalam arti pekerjaan itu dilakukan karena Allah. "Karena Allah" maksudnya karena diperintahkan Allah. Jadi, pekerjaan dalam Islam harus dijalani karena merasa bahwa itu adalah perintah Allah. Sekalipun dalam kenyataannya pekerjaan itu dilakukan untuk manusia, akan tetapi niat yang mendasarinya adalah perintah Allah.[18]

Keharusan penyertaan nilai-nilai transenden ini mengisyaratkan pentingnya nilai tauhid dalam menjalankan pekerjaan dalam Islam, termasuk pekerjaan atau profesi sebagai da'i. Nilai tauhid yang tertanam pada diri da'i tidak hanya mampu menjadikan para da'i berjiwa merdeka dan mandiri, tapi juga mampu menjadi pendorong para da'i untuk melakukan gerakan dakwah secara profesional. Pengakuan kebenaran yang tulus atas ungkapan *lā ilāha illallāh* yang berarti "tidak ada Tuhan kecuali Allah" merupakan deklarasi kemerdekaan yang paling tinggi (*the ultimate declaration of independence*) bagi para da'i. Deklarasi inilah yang membebaskannya dari segala macam bentuk perbudakan dan penjajahan, termasuk penjajahan hawa nafsunya sendiri dalam menjalankan segala aktivitas kehidupannya di masyarakat.

Dengan demikian, seorang da'i yang telah istiqamah dalam bertauhid akan merasakan seluruh hidup dan aktivitasnya tidak lain sebagai ibadah kepada Allah. Pribadi seperti ini akan mempunyai sikap dan karakter tanggung jawab yang tinggi, jujur, amanah, kreatif, inovatif, berani mengambil resiko, optimis dan berorientasi ke masa depan, di samping ia mempunyai jiwa yang teguh, sabar, dan tawakal kepada Allah. Sifat-sifat atau karakter seperti inilah yang tidak

[18] Ahmad Tafsir, *op. cit.,* hlm. 113.

lain merupakan sifat-sifat atau karakter dari seorang yang profesional.[19]

Mentauhidkan Allah dalam maknanya yang benar, niscaya akan menjadikan seseorang memiliki sikap dan sifat yang baik dan terpuji. Ia akan menjadi manusia yang optimis, karena meyakini sepenuhnya bahwa segala sesuatu itu ketentuannya berada dalam kekuasaan Allah. Ia akan menjadi orang yang berani dan percaya diri, karena yakin sepanjang ia berada dalam kebenaran, Allah pasti akan memberikan perlindungan dan pertolongan kepadanya. Ia akan menjadi seorang yang *tawadhu'* sekalipun pandai dan kaya atau berkuasa, sebab segala sesuatu yang ada di alam semesta ini tidak lain hanyalah milik Allah Dzat yang Maha Tinggi, yang tidak ada sesuatu pun yang dapat menyamai ketinggian-Nya. Dengan begitu ia pasti merasa tidak patut untuk menyombongkan diri, menyombongkan ilmu, kekayaan, atau kedudukannya. Ia juga akan menjadi seseorang yang memiliki perasaan bebas dan merdeka berada di tengah-tengah umat manusia lainnya. Sebab ia yakin bahwa hanya Allah-lah yang berhak untuk ditunduki, ditaati, dan dipatuhi segala kehendak-Nya. Sepanjang manusia menyimpang dari ketentuan, petunjuk, dan kehendak Allah, maka tidak ada kewajiban untuk taat dan patuh kepadanya.[20]

Selain itu, mentauhidkan Allah dalam maknanya yang benar juga dapat meningkatkan kecerdasan spiritual seseorang, di mana kecerdasan itu merupakan kecerdasan tertinggi (*the ultimate intelligence*) di atas kecerdasan emosi dan kecerdasan intelektual, yang tentunya kecerdasan ini amat dibutuhkan oleh pribadi-pribadi yang profesional. Sikap tauhid berhubungan dengan kecerdasan spiritual karena kecerdasan merujuk pada kemampuan dan keterampilan seseorang dalam menjalin hubungan dengan Khaliqnya. Karena itu,

[19] 'Abdulrahim, *op. cit.,* hlm. 93-94.
[20] Afif Muhammad (Ed.), *Tauhid*, 1986, hlm. 36.

ciri-ciri kecerdasan spiritual amat kental dengan nilai-nilai tauhid. Misalnya, kekokohan iman yang tercermin dalam kedisiplinan dalam menjalankan ibadah ritual dan sosial; pemikiran dan perilaku yang senantiasa bersandar atau berorientasi kepada dzat yang bersifat transendental; memikirkan tentang akhirat; menginternalisasi nilai-nilai luhur (utama), seperti tanggung jawab, ketulusan, keteguhan, keuletan, kehalusan, kejujuran, kesabaran, ketawakalan, dan lain-lain.[21]

Orang yang telah bertauhid dalam maknanya yang benar akan secara bebas mampu menentukan sendiri pandangan dan jalan hidupnya menurut pertimbangan akal sehat dan kejujuran tentang apa yang benar dan salah, yang baik dan buruk, di samping akan selalu tampil sebagai seorang yang berani, penuh percaya diri, dan berkepribadian kuat. Ia berani mengatakan tentang apa yang sebenarnya, meskipun dalam jangka pendek atau selintas mengandung kemungkinan merugikan dirinya sendiri atau orang-orang yang dicintainya. Demikian pula karena kepercayaan terhadap diri sendiri itu ia akan berani bersikap jujur dan adil, sekalipun terhadap mereka yang kebetulan tidak disukainya.[22]

Dengan demikian, berdasar analisis para pakar di atas, sikap tauhid yang benar berkontribusi positif terhadap pembentukan nilai-nilai pribadi yang positif, seperti sikap kritis, futuristik, penggunaan akal sehat (sikap rasional), kemandirian, keterbukaan, kejujuran, percaya diri, keberaniaan, kebebasan, dan tanggung jawab. Dimana ciri-ciri ini merupakan ciri utama dari profesionalisme atau nilai pribadi yang profesional. *Wallāhu a'lam bi al-shawāb*.

[21] Muhammad Thohir, *Ayat-ayat Tauhid: Pencerahan Aqidah Tauhid Berpadu Logika Sains Iptek*, 2009, hlm. 107-108.
[22] Nurcholish Madjid, *op. cit.,* hlm. 84-85.

Daftar Pustaka

Abin Syamsudin Makmun. 2008. "Sistem Pendidikan dan Pengembangan Profesionalisme Guru", dalam Fuad A. Hamied, dkk. (Ed.), *Pendidikan di Indonesia: Masalah dan Solusi*, hlm. 131-139. Jakarta: Kedeputian Bidang Koordinasi Pendidikan, Agama, dan Aparatur Negera Kemenko Bidang Kesejahteraan Rakyat Republik Indonesia.

Amrullah Ahmad (Ed.). 1983. *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Pusat Latihan, Penelitian dan Pengembangan Masyarakat.

_____. (Peny.). 1985. *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial Budaya*. Yogyakarta: Pusat Latihan, Penelitian dan Pengembangan Masyarakat.

Afif Muhammad. 2004. *Dari Teologi ke Idiologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*. Bandung: Pena Merah.

_____. (Ed.). (1986). *Tauhid*. Bandung: Dunia Ilmu.

Ahmad Tafsir. 2008. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Federspiel, Howard M. 1996. *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam di Indonesia Abad XX*, terjemahan oleh Yudian W. Asmin dan H. Afandi Mochtar. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Hurlock, Elizabeth B. 1986. *Personality Development*. New Delhi: Tata McGraw-Hill Publishing Company Ltd.

Jalaluddin Rakhmat. 2002. *Reformasi Sufistik*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Muhammad Abduh. 1989. *Risalah Tauhid*, terjemahan oleh Firdaus A.N. Jakarta: Bulan Bintang.

Muhammad Imaddudin Abdulrahim. 1993. *Kuliah Tauhid.* Jakarta: Yayasan Pembina Sari Insan.

_____. 1990. *Sikap Tauhid dan Motivasi Kerja*, dalam Ulumul Qur'an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Vol. IV. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia.

_____. 1993. *Profesionalisme dalam Islam*, dalam Ulumul Qur'an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Vol. 4. Nomor 2. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia.

_____. 1989. *Menuju Manajemen Islami*, dalam Ulumul Qur'an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Vol. 1. Nomor 1. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat dan Ikatan Cendekiawan Mulsim Indonesia.

Muhammad Thohir. 2009. *Ayat-ayat Tauhid: Pencerahan Aqidah Tauhid Berpadu Logika Sains Iptek*. Surabaya: Bina Ilmu.

Nurcholish Madjid. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

_____. 1988. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

Poerwadarminta, W. J. S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Samsul Munir Amin. 2009. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Amzah.

_____. 2008. *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam*. Jakarta: Amzah.

Syukriadi Sambas. 2004. *Risalah Pohon Ilmu Dakwah: Reformulasi Disiplin dan Subdisiplin Bidang Ilmu Dakwah*. Bandung: KP-HADID Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Gunung Djati dan MPN-APDI Indonesia.

_____. 1999. *Indikasi Kader Da'i Profesional: Materi Kaderisasi Da'i di Perguruan Tinggi, Pesantren, SLTA, dan Kursus-kursus Dakwah Islam*. Bandung: KP-HADID Fakultas Dakwah IAIN Bandung.

_____. 1995. *Konstruksi Keilmuan Dakwah Islam Perspektif Filsafat Ilmu: Upaya Memahami dan Sosialisasi Perberlakukan Kurikulum Nasional Fakultas Dakwah Tahun 1994*. Bandung: Fakultas Dakwah IAIN Sunan Gunung Djati.

_____. 1999. *Sembilan Pasal Pokok-pokok Filsafat Dakwah*. Bandung: KP-HADID Fakultas Dakwah IAIN Bandung.

_____. 2009. *Pemikiran Dakwah Muhammad Abduh dalam Tafsir Al-Manar*, Disertasi tidak diterbitkan. Jakarta: UIN Jakarta.

Syamsu Yusuf LN dan A. Juntika Nurihsan. 2008. *Teori Kepribadian*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Thomas W. Arnold. 1979. *Sejarah Dakwah Islam*, terjemahan H.A. Nawawi Rambe. Jakarta: Widjaya.

Yudi Latif. 2000. "Menuju Transformasi Dakwah Islam I: Masih Berkutat di Lingkungan Cuap-cuap", dalam Asep S. Muhtadi dan Sri Handajani (Ed.), *Dakwah Kontemporer: Pola Alternatif Dakwah melalui Televisi*, hlm. 3-8. Bandung: Pusdai Press.

_____. 2000. "Menuju Transformasi Dakwah Islam III: Perpustakaan sebagai Garda Informasi", dalam Asep S. Muhtadi dan Sri Handajani (Ed.), *Dakwah Kontemporer: Pola Alternatif Dakwah Melalui Televisi*, hlm. 14-18. Bandung: Pusdai Press.

Widji Saksono. 1995. *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Wali Songo*. Bandung: Mizan.

NILAI ISLAM UNIVERSAL: KONSEP AGAMA DALAM BIDANG SOSIAL[1]

Dr. Tata Sukayat

A. Pendahuluan

Berdasarkan kajian ilmu dakwah, dakwah struktural melalui kebijakan publik memiliki unsur-unsur dakwah, antara lain: (1) Subyek dakwah (*da'i*) dalam dakwah struktural adalah para perumus dan pengambil kebijakan (eksekutif, legislatif dan yudikatif); 2. Obyek dakwah (*mad'u*) dalam dakwah struktural adalah masyarakat penerima atau objek suatu kebijakan; 3. Materi dakwah (*mawdhu al-da'wah*) dalam dakwah struktural adalah materi kebijakan publik; 4. Media dakwah (*ushlub al-da'wah*) dalam kebijakan publik adalah struktur atau kekuasaan; 5. Sarana dakwah (*washilat al-da'wah*) dalam dakwah struktural adalah kewenangan.

Sedangkan dalam membumikan nilai Islam universal ke ranah publik sebagai materi (*mawdhū' al-da'wah*) dengan pendekatan struktural adalah nilai-nilai yang bersifat sosiologis. Nilai Islam universal memiliki beberapa konsep dasar yang dapat menjadi penguat bagi gagasan *Islam Rahmatan Lil'alamin*. Nilai-nilai ini dipandang sudah mengalami obyektivikasi dari nilai subyektif (sakral). Konsep-konsep yang dimaksud antara lain: adalah toleransi (*tasamuh*), egaliter (*al-musawah*), keadilan (*al-'adalah*), kerjasama (*al-ta'awun*), demokratis (*al-syura*), nasionalis (*al-wathaniyah*), kemerdekaan (*al-*

[1] Disusun untuk melengkapi tulisan "Dakwah dan Nilai Universalitas Islam" sebagai bahan kajian di Majelis Diskusi Malem Reboan (Tata Sukayat).

huriyyah), etika dan moral (*al-akhlaq wa al-adab*), dan tanggung jawab sosial (*takaful al-ijtima'*).

B. Nilai-nilai Islam Universal

1. Toleransi (*tatsâmuh*)

Term toleransi berasal dari bahasa Inggris *tolerance* atau *tolerantia* dalam bahasa Latin. Dalam bahasa Arab istilah ini merujuk kepada kata *tasamah* atau *tasahal* yaitu; *to overlook, excuse, to tolerate, to be indulgent, tolerant, forbearing, lenient, merciful.* Perkataan *tasamah;* bermakna *hilm* dan *tasahul;* diartikan *indulgence* dan *tolerance*. Kamus Umum Bahasa Indonesia menjelaskan toleransi dengan kelapangan dada (dalam arti suka kepada siapa pun, membiarkan orang berpendapat atau berpendirian lain, tidak mau mengganggu kebebasan berfikir dan berkeyakinan lain).[2]

Toleransi merupakan salah satu bentuk akomodasi tanpa persetujuan yang formal. Kadang-kadang toleransi timbul secara tidak sadar dan tanpa direncanakan, yang disebabkan karena adanya watak orang-perorangan atau kelompok-kelompok manusia, untuk sedapat mungkin menghindarkan diri dari suatu perselisihan.[3]

Toleransi termasuk salah satu faktor yang dapat mempermudah terjadinya asimilasi. Toleransi terhadap kelompok-kelompok manusia dengan kebudayaan yang berbeda dengan kebudayaan sendiri, hanya mungkin dicapai dalam akomodasi. Apabila toleransi tersebut mendorong terjadinya komunikasi, maka faktor itu dapat mempercepat asimilasi. Asimilasi merupakan suatu proses dalam taraf kelanjutan, yang ditandai dengan adanya usaha-usaha mengurangi perbedaan-perbedaan yang terdapat antara orang-perorangan atau kelompok-kelompok manusia dan juga meliputi

[2] W. J. S. Poerwodorminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm. 4010.
[3] Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar.* (Jakarta: Rajawali, 1982), hlm. 71.

usaha-usaha untuk mempertinggi kesatuan tindak, sikap dan proses mental dengan memperhatikan kepentingan-kepentingan dan tujuan-tujuan bersama. Proses asimilasi timbul bila ada: (1) kelompok-kelompok manusia yang berbeda kebudayaannya; (2) orang-perorangan sebagai warga kelompok-kelompok tadi saling bergaul secara langsung dan intensif untuk waktu yang lama; sehingga (3) kebudayaan-kebudayaan dari kelompok-kelompok manusia tersebut masing-masing berubah dan saling menyesuaikan diri.[4]

Berkaitan dengan masalah toleransi dalam hal akidah, Sayyid Quthb, menyatakan bahwa perkara akidah (keyakinan) adalah perkara yang terkait dengan memeluk suatu ajaran setelah adanya penjelasan dan pemahaman. Sehingga perkara akidah (keyakinan) tidak bisa dipaksakan. Agama Islam datang dengan menyeru akal manusia secara umum dengan segala kekuatan dan kemampuannya. Islam juga menyeru akal seorang pemikir. Islam juga menyeru perasaan, fitrah dan eksistensi manusia. "Islam merupakan gambaran tertinggi eksistensi manusia dan kehidupan. Islam merupakan metode yang paling tepat untuk masyarakat. Islam menyeru tidak ada paksaan dalam agama. Seruan ini disampaikan dan ditujukan kepada kaum muslimin sebelum ditujukan kepada nonmuslim. Kaum muslimin dilarang untuk memaksa nonmuslim untuk memeluk agama Islam."[5]

Konsep tasamuh atau toleransi ini akan menjadi dasar bagi gagasan pluralisme. Kata "pluralis" berasal dari bahasa Latin "*plures*" yang berarti "beberapa" dengan implilaksi perbedaan.[6] Pluralisme adalah pandangan filosofis yang tidak mereduksi segala sesuatu pada satu prinsip terakhir, tetapi menerima adanya keragaman. Plural-

[4] Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali, 1982), hlm. 74.
[5] Lihat: Sayyid Qutub, Tafsir Fî Dzilâl al-Qur'an, jilid 1, (Kairo: Darusy Syuruq, t.th.).
[6] Nurcholish Madjid, "Kebebasan Beragama dasn Pluralisme dalam Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus EF (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia, 1998), hlm. 184.

isme meliputi bidang kultur, politik, dan agama.[7] Terhadap pengertian yang bias dengan relativisme ini, tentu saja orang beragama yang tidak dapat menerima sepenuhnya. Oleh karena itu pemahaman yang berbeda terhadap ide pluralisme akan selalu terjadi di kalangan tokoh-tokoh agama. Nurcholish Madjid memaknai "pluralisme" sebagai suatu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan, dengan menerimanya sebagai suatu kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyatan itu.[8]

Alwi Shihab memberikan beberapa pengertian dan catatan mengenai pluralisme sebagai berikut in. Pertama, pluralisme tidak semata-mata merujuk pada kenyataan adanya kemajemukan, tetapi juga keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Pluralisme agama dan budaya dapat dijumpai dalam kehidupan sehari-hari seseorang baik di tempat kerja, di kampus, maupun di tempat berbelanja. Akan tetapi dengan melihat pengertian yang pertama ini, orang tersebut baru dapat dikatakan menyandang sifat "pluralis" apabila dapat berinteraksi secara positif dalam lingkungan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, dengan pluralisme tiap pemeluk agama tidak hanya dituntut untuk mengakui keberadaan hak agama lain, tetapi ikut terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan. Kedua, pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk kepada suatu realitas, yang di dalamnya berbagai ragam agama, ras, dan bangsa, hidup secara berdampingan di sebuah lokasi. Namun demikian tidak terjadi interaksi positif antar penduduk di lokasi tersebut, khususnya di bidang agama. Ketiga, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Seorang relativis akan berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut "kebenaran" atau "nilai" ditentukan oleh pandangan hidup serta ke-

[7] Lihat. Gerald O' Collins and Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 267.
[8] Nurcholish, *Kebebasan Beragama,* hlm. 25.

rangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Implikasi dari paham relativisme agama adalah bahwa doktrin agama apa pun harus dinyatakan benar dan semua agama adalah sama. Keempat, pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yaitu menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu dari berbagai ajaran agama.[9]

Bertolak dari pandangan bahwa Islam merupakan agama kemanusiaan (*fitrah*), yang berarti cita-citanya sejajar dengan cita-cita kemanusiaan universal, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa cita-cita keislaman sejalan dengan cita-cita manusia Indonesia pada umumnya. Ini adalah salah satu pokok ajaran Islam. Oleh karena itu sistem politik yang sebaiknya diterapkan di Indonesia adalah sistem yang tidak hanya baik untuk umat Islam, tetapi juga membawa kebaikan untuk semua anggota masyarakat Indonesia. Dengan kata lain diperlukan sistem yang menguntungkan semua pihak, termasuk mereka yang nonmuslim. Nurcholish optimis bahwa dalam soal toleransi dan pluralisme ini, Islam telah membuktikan kemampuannya secara menyakinkan.[10]

Islam dengan pluralisme dalam konteks manifestasi universalisme dalam kosmopolitanisme ajaran Islam. Menurutnya, Islam ajaran yang dengan sempurna menampilkan universalisme. Adalah lima jaminan dasar yang diberikan Islam kepada warga masyarakat, baik secara perseorangan maupun kelompok. Kelima jaminan dasar tersebut adalah: (1) Keselamatan fisik warga negara, (2) Keselamatan keyakinan agama masing-masing, (3) Keselamatan keluarga dan ke-

[9] Alwi Shihab, *Islam Inklusif,* (Jakarta: Mizan, 1999), hlm. 41-42.

[10] Menurut Nurcholish Madjid, Islam adalah agama yang pengalamanya dalam melaksanakan toleransi dan pluralisme memiliki keunikan dalam sejarah agama-agama. Hal ini terbukti bahwa berbagai masyarakat dunia, di mana Islam merupakan panutan mayoritas, agama-agama lain tidak menglami kesulitan berarti, tetapi sebaliknya di mana mayoritas bukan Islam dan umat Islam menjadi minoritas, mereka selalu mengalami kesulitan, kecuali di negara-negara demokratis Barat. Di sana umat Islam sejauh ini masih memperoleh kebebasan beragama. Selanjutnya lihat: Nurcholish Madjis, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, hlm. 18.

turunan, (4) Keselamatan harta benda dan milik pribadi, dan (5) Keselamatan profesi. Dalam konteks masyarakat Indonesia yang pluralistik ini, Abdurrahman mengharapkan agar cita-cita untuk menjadikan Islam dan umat Islam sebagai "pemberi warna tunggal" bagi kehidupan masyarakat. Namun ia juga menolak jika Islam djadikan "alternatif" terhadap kesadaran berbangsa yang telah begitu kuat tertanam dalam kehidupan masyarakat. Islam sebaiknya menempatkan ciri sebagai faktor komplementer, dan bukan mendominasi kehidupan berbangsa dan bernegara. Dengan demikain format perjuangan Islam pada akhirnya partisipasi penuh dalam upaya membentuk Indonesia yang kuat, demokratis, dan penuh keadilan. Tujuan akhinya adalah memungsikan Islam sebagai kekuatan integratif dalam kehidupan berbangsa.[11]

Berbeda dengan dua tokoh di atas, yang melihat pergumulan Islam dengan pluralisme dalam perspektif substansi ajaran Islam, Kuntowijoyo lebih mengaitkannya dengan *setting* sosial budaya. Bagi Kuntowijoyo peradaban Islam itu sendiri merupakan sistem yang terbuka. Artinya, peradaban Islam menjadi subur di tengah pluralitas budaya dan peradaban dunia. Meskipun demikian peradaban dan kebudayaan Islam juga bersifat orsinil dan otentik, yang mempunyai ciri dan kepribadian tersendiri. Kunto berpendapat bahwa umat Islam dapat menerima aspek-aspek positif dari ideologi atau paham apa pun, tetapi pada saat yang sama, perlu didasari bahwa Islam itu otentik, memiliki kepribadian yang utuh dan sistem tersendiri. Dalam konsteks Indonesia, Kunto berpendapat bahwa umat Islam, terutama cendekiawannya, harus dapat memadukan kepentingan nasioanal dan kepentingan Islam.[12]

---

[11] M. Syafe'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 234-235.

[12] Lihat tulisan-tulisan Kontowijoyo dalam bukunya: *Dinamika sejarah Umat Islam Indonesia*, juga *Paradigma Islam dan Identitas Politik Umat Islam* (Jakarta: Mizan, 1997), hlm. 167-168.

Pluralisme positif adalah kaidah bersama yang ditawarkan Kunto dalam hubungan antar agama. Kaidah ini diperlukan agar tidak terjadi hubungan berdasarkan prasangka. Kaidahnya adalah bahwa (1) selain agama sendiri ada agama lain yang harus dihormati (pluralisme), dan (2) masing-masing agama harus tetap memegang teguh agamanya. Pluralisme menjadi negatif apabila orang mengumpamakan agama seperti baju, yang dapat diganti-ganti semaunya. Pluralisme positiflah yang dipraktekkan Rasul di Madinah.[13]

Praktek pelaksanaan Islam di Madinah menunjukkan jati diri Islam sebagai agama universal yang ajarannya ditujukan bagi umat manusia secara keseluruhan. Inti ajarannya selain memerintahkan penegakan keadilan dan eliminasi kezaliman, juga meletakan pilar-pilar perdamaian yang diiringi dengan himbauan kepada umat manusia agar hidup dalam suasana persaudaraan dan toleransi tanpa memandang perbedaan ras, suku, bangsa dan agama, karena manusia pada awalnya berasal dari asal yang sama.[14] Melalui ajaran dan pilar tadi, Islam mendorong para pengikutnya supaya bersikap toleran terhadap pengikut agama lain dan bersikap positif terhadap budaya, karena Allah Swt. telah menjadikan manusia sebagai khalifah yang mempunyai tanggung jawab kolektif untuk membangun bumi ini, baik secara moril maupun materil.[15]

Hubungan tidak harmonis antara muslim dengan kelompok non muslim telah melahirkan kesalahpengertian, opini yang keliru dan pernyataan yang berisi provokasi dan penyebar sikap kebencian dan permusuhan terhadap Islam. Islam dituduh sebagai agama teroris, mengandung ajaran membunuh orang secara membabi buta dan merupakan ancaman bagi keberlangsungan kebudayaan modern.

---

[13] Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif,* (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1997), hlm. 39.
[14] Lihat: Q. S. al-Nisa: 1.
[15] Lihat: Q. S. Hud: 61.

Pengertian non-muslim sangat sederhana, yaitu orang yang tidak menganut agama Islam. Tentu saja maksudnya tidak mengarah pada suatu kelompok agama saja, tapi akan mencakup sejumlah agama dengan segala bentuk kepercayaan dan variasi ritualnya. Q. S. al-Hajj: 17, dan Surat al-Jatsiyah: 24, mengkatagorikan adanya lima kelompok sebagai nonmuslim, yaitu: al-Shabi'ah (kelompok yang mempercayai pengaruh planet terhadap alam semesta); al-Majus (para penyembah api yang mempercayai bahwa jagat raya dikontrol oleh dua sosok Tuhan, yaitu Tuhan Cahaya dan Tuhan Gelap yang masing-masingnya bergerak kepada yang baik dan yang jahat, yang bahagia dan yang celaka dan seterusnya); al-Musyrikun (kelompok yang mengakui ketuhanan Allah Swt. tapi dalam ritual mempersekutukannya dengan yang lain seperti penyembahan berhala, matahari dan malaikat); al-Dahriyah (kelompok ini selain tidak mengakui bahwa dalam alam semesta ini ada yang mengaturnya, juga menolak adanya Tuhan Pencipta. Menurut mereka alam ini eksis dengan sendirinya. Kelompok ini agaknya identik dengan kaum atheis masa kini); dan Ahli Kitab (orang yang menganut salah satu agama Samawi yang mempunyai kitab suci seperti Taurat, Injil, Suhuf, Zabur dan lainnya).[16]

Surat al-Nisa, ayat 1 merupakan penetapan nilai *al-Ikhwah al-Insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan) yang dimaksud sebagai pedoman hubungan antar kelompok manusia yang disebut al-Qur'an di atas. Nilai ini harus menjadi landasan multikulturisme, multiagama, multibahasa, multibangsa dan pluralisme secara umum, karena al-Qur'an menganggap perbedaan ras, suku, budaya dan agama sebagai masalah alami (ketentuan Tuhan). Justru karena itu, perbeda-

[16] Lihat lebih lanjut buku-buku tafsir seperti al-Qurtubi, al-Tabari, Ibnu Katsir yang menjelaskan lebih luas tentang pengertian kelompok nonmuslim yang disebut dalam ayat tersebut. Selain itu, lihat pula buku *'al-Mawsu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Madzāhib al-Mu'ashirah'* yang diterbitkan WAMY tahun 1988 dan 'huriyah al-mu'taqad al-diny li ghayr al-muslimin fi zhilal samahat al-Islam', oleh Ali Abdul 'al al-Syinawi.

an tadi tidak boleh dijadikan ukuran kemuliaan dan harga diri, tapi ukuran manusia terbaik adalah ketaqwaan dan kesalehan sosial yang dilakukannya.[17]

Biografi Nabi Muhammad Saw. mencatat implementasi prinsip persamaan di atas seperti terlihat dari kasus Usamah bin Yazid. Usamah yang dikenal sebagai sahabat terdekat Rasulullah itu, mencoba memberikan dispensasi hukuman bagi Fatimah binti al-Aswad al-Makhzumiyah yang tertangkap basah melakukan tindakan kriminal mencuri.[18] Dari sini, jelas bahwa pada zaman Rasulullah Saw. persamaan adalah pilar utama keadilan sosial.

Persamaan dan keadilan ibarat dua sisi uang logam yang bila salah satu sisinya hilang, sisi yang lain tidak ada artinya. Stabilitas sosial dan masyarakat tidak akan tercapai, bila keduanya menjadi sirna. Untuk itu, merupakan suatu keharusan memberlakukan keadilan kepada semua pihak tanpa melihat perbedaan status sosial. Prinsip inilah yang dilaksanakan Khalifah Umar bin Khattab. Tanpa segan-segan, Umar memperjuangkan agar al-Fizari (rakyat jelata) memperoleh keadilan atas tindakan melanggar hukum yang dilakukan seorang raja terkenal (Jablah bin al-Aiham). Jablah bersama rombongan besar berjumlah 500 orang yang penuh kemegahan, datang ke Mekkah. Pada waktu tawaf, ujung jubahnya terinjak oleh al-Fizari, lalu ia memukulnya sampai hidungnya cidera berat. Al-Fizari mengadukan kejadian tersebut kepada Khalifah Umar un-

---

[17] Lihat: antara lain dalam Q. S. al-Hujurat: 13. Persamaan adalah prinsip mutlak dalam Islam dalam membina hubungan sesama manusia tanpa beda seperti ditegaskan Rasulullah Saw. dalam hadis yang diriwayatkan Anas bin Malik: "(Asal usul) Manusia adalah sama, tidak obahnya seperti gigi. Kelebihan seseorang hanya terletak pada ketaqwaannya kepada Allah Swt." Lihat هذا على الحكم في العلماء يختلف لفردوس بمأثور الخطاب ج: 4 ص: 301، و كشف الخفاء ج: 2 ص: 433 أنظر الحديث،

[18] Hadis Riwayat Bukhari, Muslim, Abu Daud, at-Tarmizi, al-Nasa'i dan Ibnu Majah. Lihat lebih lanjut buku "*al-Targhib wa al-Tarhib min al-Hadits al-Syarif*" (Himbauan dan Peringatan dari Hadis yang mulia) karangan al-Munziri (Abdul 'Azhim bin Abdul Qawi Abu Muhammad, wafat 656 H.), hlm. 3/173, Tahqiq Ibrahim Syamsuddin, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, tahun 1417 H.

tuk menuntut keadilan. Jablah dipanggil khalifah untuk diminta keterangan tentang latar belakang pemukulan, dan kemudian menghukumnya sesuai ajaran Islam.[19]

Kasus Jablah ini menjadi bukti sejarah bahwa sahabat Rasulullah Saw. mengimplementasikan prinsip persamaan dan keadilan. Menurut ajaran Islam, siapa saja harus memperoleh keadilan, baik raja maupun rakyat jelata, atasan atau bawahan, dan muslim atau non muslim, karena manusia adalah sama.

Sampai di mana Islam menghormati prinsip persamaan antara muslim dengan nonmuslim terlihat dari kesetaraan di ruang pengadilan yang diberlakukan antara sahabat nabi dengan seorang Yahudi. Pada masa pemerintahan khalifah Umar bin Khattab, Ali bin Talib diadukan oleh seorang Yahudi kepada khalifah karena terkait suatu kasus hukum. Ketika sama-sama menghadap khalifah, Umar memanggil Ali bin Thalib dengan sebutan 'Ya, Aba Hasan' (gelar yang dipakai sebagai kehormatan) dan Yahudi dengan namanya. Ali merasa tersinggung sampai merah mukanya. Lalu Umar bertanya: "Apakah kamu tersinggung, karena disejajarkan dengan orang Yahudi di pengadilan?" Ali: "Bukan itu yang membuat saya tersinggung, tapi anda tidak memberikan perlakuan yang sama kepadaku dan Yahudi. Anda memanggilku dengan sebutan gelar, sedangkan orang Yahudi ini dipanggil dengan namanya". [20]

Umar bin Khattab sebagai khalifah juga memberi jaminan dan proteksi terhadap pendudukan nonmuslim di Bait al-Maqdis yang intinya "Semua Gereja yang ada tidak dikuduki atau gusur dan semua penduduk memperoleh perlindungan keamanan dan kesela-

---

[19] **الأصفهاني) أبي الفرج/ت356هـ(، " الأغاني"،تحقيق سمير جابر، دار الفكر، بيروت، ج 15 :ص 159 ;و العمادي) عبدالرحمن بن محمد عمادالدين بن محمد/ت 1051هـ(، " الروضة الريا فيمن دفن بداريا"، تحقيق عبده علي الكوشك، دار المأمون للتراث، دمشق،1988 ، ج 1 :ص .63 ;وأنظر أيضا إسلام بلا مذاهب للدكتور مصطفى الشعكة، ص.56**

[20] **مصطفى الشعكة، " الإسلام للا مذاهب"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة سنة 1996، ص58**

matan dari pemerintah. Umar masuk ke rumah ibadat nonmuslim untuk melakukan sendiri efektivitas keamanannya, termasuk gereja al-Qiyamah yang terkenal di wilayah"[21].

Begitu pula sikap Ibnu Taimiyah terhadap kelompok nonmuslim, juga mencerminkan betapa konsistennya terhadap perjanjian perlindungan dalam Islam (*zimmah*). Ketika tentara Tartar hanya membebaskan tawaran orang Islam, Ibnu Taimiyah berkata kepada komandan Tartar waktu itu: "Kami tidak rela, kecuali kalau semua tawanan Yahudi dan Nashrani dibebaskan, karena mereka dalam perjanjian perlindungan dengan kami (*zimmah*). Kami tidak rela membiarkan orang *Zimmah* dan kelompok agama lain tetap menjadi tawanan.[22]

Hak nonmuslim lainnya adalah kehidupan yang layak di hari tua dan merupakan fardu kifayah bagi umat Islam; pembebasan bila ditawan musuh; dan menduduki jabatan publik selama tidak terkait langsung dengan ajaran Islam seperti Imam, Jihad dan sebagainya.[23]

Kalau dilihat realita prinsip persamaan dan keadilan yang terjadi di negara Barat yang dianggap sebagai ikon "pembela HAM, persamaan hak, dan keadilan" masa kini, agaknya masih jauh panggang dari api atau sesuai dengan ikonnya. Karena nilai-nilai lokal dan domestik yang telah terbentuk oleh lingkungan, pandangan hidup dan budaya setempat terkadang masih menyelimuti nilai-nilai tersebut. Sebagai contoh masalah persamaan hak warga negara di masing-masing negara di **B**arat tidak sama. Di Jerman dan Jepang, misalnya, tidak diakui persamaan hak dalam masalah kewargane-

[21] Lihat Ali Abdul al-Syinawi '*huriyah al-mu'taqad al-diiny li ghair al-muslimin fi zhilal samahat al-Islam' oleh Ali Abdul 'al al-Syinawi*, hlm. 170, yang juga merujuk *Kitab Isytirakiyah al-Islam* oleh Mustafa al-Siba'i dan buku *al-Amwal* oleh al-Hafiz bin Salam dan ''Abqariyah Umar' oleh Abbas Mahmud al-'Akad.

[22] Lihat lebih lanjut buku *al-Masihiyah wal Islam fi Mishr* karangan Dr. Husein Kafafi yang dikutip oleh Dr. Muhammad Badr Ma'badi dalam *Mazahir al-Tasamuh al-Islami*, hlm. 150 dan seterusnya.

[23] Ma'badi, hlm. 152.

garaan dan terbatas bagi penduduk asli. Meski migran Turki sudah tiga keturunan di sana, tapi tidak berhak menyandang kebangsaan Jerman. Berbeda dengan Perancis. Negara ini menganut prinsip perbedaan mutlak antara kehidupan umum dan pribadi. Secara individual, semua warga negara mempunyai hak yang sama, tapi komunal tidak. Artinya negara ini tidak mengakui hak berkelompok, termasuk kelompok budaya dan agama. Meskipun di Perancis, jumlah umat Islam mencapai 10% dari jumlah seluruh penduduk, namun tidak seorang anggota parlemen negara ini yang berasal dari kelompok muslim.[24]

Dalam konteks hubungan dengan nonmuslim, Islam selain menetapkan persamaan dan keadilan sebagai dasar utamanya, juga menegaskan prinsip toleransi yang tidak kalah pentingnya dengan prinsip persamaan dan keadilan. Kalau dilihat kata toleransi yang dalam bahasa Arab disebut '*al-tasamuh*' dari aspek etimologis, artinya *al-jud* (kualitas), *al-bazl* (upaya), *al-Itha* (memberi), *al-suhulah* (spontan), *al-yusr* (kemudahan) dan *al-bu'd 'an al-dhaiq wa al-syiddah* (jauh dari kesempitan dan kekerasan). Ringkasnya *al-tasamuh* adalah interaksi dengan orang lain dengan penuh kemudahan, kelonggaran dan kerelaan, baik dalam aksi suka atau tidak suka[25].

Al-Qur'an tidak sekedar menghimbau umat Islam agar bersikap toleran yang dianggap sebagai syarat mutlak bagi kehidupan yang damai, tetapi meminta komitmen mereka agar bersikap adil. Bukan dalam arti dapat menerima orang lain saja, tetapi harus menghormati budaya, kepercayaan dan distinksi peradabannya. Hal yang dimaksud firman Allah Swt. Surat al-Mumtahanah ayat 8. Ada tiga petunjuk Tuhan dalam ayat di atas, yaitu: (1) Allah Swt. tidak mela-

---

[24] **أنظر الإسلام في أوروبا بعد 11 سبتمبر بين المواجهة والمراجعة، للكاتب مصطفى عاشور، في** islamonline.net

[25] **أ.د .أحمد عبد المبدي أحمد النجمي،" سماحة الإسلام فى الجانب الاجتماعى"، من ضمن سلسلة فكر المواجهة (13) أصدرتها رابطة الجامعات الإسلامية، سنة2005 ، ص 23**

rang bersikap toleran dengan orang lain, (2) Toleransi dengan orang tidak menyerang umat Islam dan dalam kehidupan yang damai, santun dan fair adalah inti keadilan itu sendiri, (3) Penegasan bahwa siapa yang mengambil jalan toleransi ini memperoleh kasih sayang Allah Swt. Dengan cara yang meyakinkan ini, pesan Allah Swt. dengan gampang dan mudah dapat diterima jiwa manusia, sekaligus sosialisasi prinsip toleransi di kalangan masyarakat dapat dicapai dengan baik.[26]

Ajaran toleransi ini sangat mendasar dalam Islam terutama bila terjadi perbedaan pendapat atau perselisihan atau konflik. Tapi kapan dan apa penyebab terjadinya perselihan atau konflik yang tidak jarang memunculkan sikap kebencian dan permusuhan terhadap pihak lain dan bertentangan dengan prinsip toleransi? Menurut Bistami terdapat empat bentuk anggapan yang tidak sesuai dengan prinsip di atas.

Pertama, menganggap kelompoknya yang benar dan kelompok lain adalah salah. Anggapan seperti inilah yang melahirkan sikap kebencian dan permusuhan. Pelakunya akan memberikan dua alternatif bagi kelompok yang berbeda dengannya, yaitu lepaskan keyakinan atau siap diperangi. Kedua, kelompok yang beranggap sama dengan yang pertama. Bedanya, kelompok kedua membuka diri dan mau berdialog dengan pihak lain yang tidak sepaham. Keterbukaan berdiskusi dan bertukar pikiran memberi kesempatan bagi kelompok kedua ini untuk mendekati kelompok lain dan menganggap *al-afdhal* adalah lebih baik. Ketiga, menganggap kelompoknya adalah benar, begitu juga kelompok yang lain. Tapi metode yang dipakainya lebih relevan dibanding metode kelompok lain. Semua kelompok dianggap benar, namun ada yang tidak mengetahui jalan yang lebih

[26] **أ.د .محمود حمدي زقزوق،" التسامح فى الإسلام"، من ضمن سلسلة فكر المواجهة (13)أصدرتها رابطة الجامعات الإسلامية، سنة2005 ، ص9**

relevan untuk mencari kebenaran. Kelompok seperti ini cenderung dapat menerima sikap toleransi terhadap pihak lain.[27]

Sikap toleransi luar biasa yang ditunjukkan Rasulullah terlihat ketika perjanjian Hudaibiyah yang antara lain berisi persyaratan kaum Quraisy yang sangat tidak fair, yaitu umat Islam yang datang kembali ke pangkuan Quraisy (kembali kepada musyrik), tidak dipermasalahkan dan tidak disuruh kembali. Bila seorang muslim datang kepada Nabi tanpa seizin walinya (yang berwenang), harus dikembalikan. Perjanjian yang hanya menguntungkan pihak musyrik, diterima Nabi Muhammad Saw., bahkan ada sahabat Nabi tidak sependapat waktu itu. Baru saja selesai penanda-tanganan perjanjian dimaksud, langsung datang ujian berat dalam pelaksanaannya. Jundul bin Sahal, seorang muslim yang melarikan diri dari kabilahnya, datang kepada Rasulullah Saw., dengan perkiraan akan diterima, dengan alasan bila kembali pasti disiksa oleh kabilahnya. Namun Rasulullah menepati perjanjian dan mengembalikan Ibnu Sahal.[28] Sikap toleran Rasulullah terhadap mantan musuh yang dahulunya memperlakukan Nabi secara tidak manusiawi, juga menjadi bukti sejarah atas komitmen untuk tetap dalam koridor prinsip toleransi yang ditetapkan al-Qur'an.[29]

2. Egaliter (*al-Musâwah*)

Inti ajaran awal Nabi Muhammad Saw. adalah ajaran *tawhid* yaitu ajaran untuk beriman kepada Allah yang Maha Esa, Pencipta alam semesta dan Penguasa alam akhirat yang mengadili pertanggungjawaban seluruh makhluk-Nya (termasuk manusia) atas semua

[27] بسطامي محمد سعيد خير، " رؤية إسلامية لمشكلة التعددية"،-albayan-magazine.com/bayan-216 .

[28] Lihat: *Sirah Ibnu Hisyam,* Tahqiq Taha Abd al-Rauf Sa'ad, cetakan al-Kuliyyah al-Azhariyah, Kairo yang dirujuk oleh Walid abd Majid dalam *al-Tasamuh al-Islami* (*bayna nazaiyah wa tatbiq*).

[29] Yusuf bin Abdulllah bin Abdel Bar, *al-isti'ab'*, Tahqiq Ali Muhammad, Darul al-Jail, Beirut, hlm. 4/1674.

perbuatannya.[30] Konsekuensi logis dari ajaran ini adalah adanya kewajiban untuk menyembah dan bersyukur kepada Tuhan serta kewajiban untuk menjadi egaliter dan saling menyayangi antar sesama makhluk, terutama sesama manusia.[31] Sementara itu, secara singkat dapat dikatakan bahwa dasar ajaran pada periode awal tersebut adalah kesalihan keakhiratan, kemuliaan etis dan ibadah shalat, seperti dikemukakan oleh Lapidus bahwa *eschatological piety, ethical nobility and prayer formed the basis of early Islam*.[32]

Secara umum, hukum Islam berdiri di atas prinsip-prinsip yang harus dipertahankan secara absolut dan universal. Prinsip-prinsip tersebut, sebagaimana dikemukakan oleh Masdar F. Mas'udi, adalah ajaran yang *qath'i* dan menjadi tolok ukur pemahaman dan penerimaan hukum Islam secara keseluruhan.[33] Prinsip-prinsip tersebut diidentifikasi oleh Masdar yang antara lain adalah prinsip kebebasan dan pertanggungjawaban individual,[34] prinsip kesetaraan derajat manusia di hadapan Allah,[35] prinsip keadilan,[36] prinsip persamaan manusia di hadapan hukum,[37] prinsip tidak merugikan diri sendiri dan orang lain,[38] prinsip kritik dan kontrol sosial,[39] prinsip menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan,[40] prinsip tolong menolong untuk kebaikan,[41] prinsip yang kuat melindungi yang lemah,[42] prin-

[30] Hodgson, M. G. S., *The Venture of Islam*, jilid. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm. 163.
[31] Ira, Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge University Press, 1999), hlm 24.
[32] Ira, Lapidus, *A History…*hlm. 24.
[33] Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, cet. II (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 29-30.
[34] Q. S. al-Zalzalah [99]: 7-8.
[35] Q. S. al-Hujurat [49]: 13.
[36] Q. S. al-Ma'idah [5]: 8.
[37] Q. S. al-Ma'idah [5]: 8.
[38] Q. S. al-Baqarah [2]: 279.
[39] Q. S. al-'Ashr [103]: 1-3.
[40] Q. S. al-Isra' [17]: 34.
[41] Q. S. al-Ma'idah [5]: 2.
[42] Q. S. al-Nisa' [4]: 75.

sip musyawarah dalam urusan bersama,[43] prinsip kesetaraan suami-istri dalam keluarga,[44] dan prinsip saling memperlakukan dengan *ma'ruf* antara suami dan istri.[45]

Berkenaan dengan egalitarianitas dalam Islam, Q. S. al-Hujurat [49] ayat 13 menegaskan bahwa orang yang paling mulia di hadapan Allah Swt. adalah orang yang paling bertaqwa. Ditegaskan pula bahwa antar sesama manusia perlu mengadakan komunikasi dan interaksi timbal balik. Ayat tersebut diceritakan turun berkenaan dengan beberapa peristiwa, antara lain peristiwa yang terjadi pada waktu *fath al-makkah*. Diceritakan bahwa Bilal bin Rabah mengumandangkan seruan adzan dan dinilai oleh al-Harits bin Hisyam tidak pantas karena Bilal adalah seorang "bekas" budak yang berkulit hitam. Suhayl bin Amru merespons penilaian tersebut dengan menyatakan bahwa jika perbuatan Bilal itu salah, tentu Allah Swt. akan mengubahnya dan turunlah ayat tersebut.[46]

Jika kemudian ada aturan-aturan dalam hukum Islam yang kelihatannya tidak sesuai dengan prinsip egaliter dan dan prinsip lainnya, maka aturan tersebut harus dipahami sesuai dengan konteks realitas sosial yang melingkupinya dan memperhatikan fungsinya sebagai *legal counter* terhadap aturan-aturan hukum nonegaliter yang berlaku pada masa Jahiliyah. Sebagai contoh, hukum waris yang membagi harta warisan pada laki-laki dan perempuan dengan bagian satu berbanding dua sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur'an, menurut pemahaman yang egaliter, sebagaimana diungkapkan oleh Masdar misalnya, harus dipahami dengan memperhatikan dua hal yang penting. Pertama, dengan memberi bagian warisan kepada perempuan serta mendudukkan laki-laki dan perempuan

[43] Q. S. al-Syura [42]: 38.
[44] Q. S. al-Baqarah [2]: 187.
[45] Q. S. al-Nisa' [4]: 19.
[46] Abu al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, Abu al-Qasim Hibatullah ibn Salamah Abu Nashr (pentahqiq), (Kairo: Maktabah al-Dakwah, t.th.), hlm. 295.

sama-sama sebagai subyek penerima warisan, maka berarti hukum Islam telah melakukan reformasi yang cukup revolusioner dan radikal terhadap hukum Jahiliyah yang telah ada sebelumnya, yaitu tidak menjadikan perempuan sebagai subyek penerima harta warisan dan bahkan bisa menjadi harta warisan itu sendiri. Kedua, *setting* sosial ekonomi dalam kehidupan keluarga pada masa munculnya aturan hukum tersebut adalah beban nafkah keluarga ditanggung oleh laki-laki, sehingga pembagian warisan yang membagi laki-laki dengan bagian warisan yang lebih besar daripada bagian warisan perempuan merupakan pembagian yang adil.[47] Dengan begitu, maka aturan-aturan hukum Islam adalah aturan hukum yang memiliki karakter egaliter, tidak rasial, tidak feodal dan tidak patriarkhal.

Karakter egaliter ini menghasilkan prinsip ajaran Islam yang menegakkan "persamaan di hadapan hukum" Dalam masyarakat muslim manusia sama di hadapan undang-undang dan hukum, dan dalam hak menduduki kedudukan umum. Islam telah memberikan contoh sejak awal bagi persamaan antara undang-undang dan hukum. Rasulullah telah mengajarkan para sahabatnya melalui sejarah beliau bersama sahabat, dan pengarahan belian bagaimana mereka menghormati hak pendakwa dalam menuntut haknya walaupun ia menuntutnya dengan cara kasar, suatu hari seorang yahudi menagih hutang yang belum jatuh tempo pada beliau, dan ia menagihnya dengan kasar, ia berkata: "sungguh kalian adalah orang-orang yang menunda-nunda hutang wahai Bani Abdil Mutthalib" tatkala beliau melihat para sahabatnya marah pada perkataan yang tidak sopan ini, beliau berkata pada mereka: "biarkan dia, karena orang yang mempunyai hak, punya bicara".[48] Para sahabat betul-betul paham nilai hak persamaan antara manusia, dan sangat membekas di hati

[47] Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan.* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 52-53.
[48] Kanzul Ummal, oleh al-Muttaqi, dan lihat: *Jami' al-Ushul*: 5/189, ini adalah hadits shahihain, dan diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Nasa'i.

mereka, maka mereka menebarkan hak ini dan menganjurkan untuk menerapkan persamaan hak dalam kehidupan mereka. Umar bin Khattab mengirim surat kepada hakimnya Abu Musa al Asy'ari yang berisi arahan tentang hukum persamaan hak antara manusia di hadapan pengadilan, beliau berkata: "Samakan antara manusia di hadapanmu, di majlismu, dan hukummu, sehingga orang lemah tidak putus asa dari keadilanmu, dan orang mulia tidak mengharap kecuranganmu".[49]

Di antara puncak persamaan yang telah direalisasikan Islam adalah apa yang dicatat oleh sejarah dari Umar bin Khattab di waktu beliau menjelang wafat, ketika umat Islam meminta kepada beliau agar mengangkat calon pengganti setelah beliau, beliau berkata: "Jika seandainya Salim budak Abu Hudzaifah masih hidup, niscaya aku mengangkatnya sebagai pengganti".[50]

Di antara bentuk persamaan dalam sejarah Islam dan umat Islam adalah bahwa kepala negara merasa bahwa ia merupakan bagian dari rakyat, ia mempunyai kewajiban sama dengan orang lain, ditambah amanat tanggaung jawab terhadap umat, sebagaimana yang dikatakan oleh Umar bin Abdul Aziz setelah menjabat sebagai khalifah: "aku bukanlah yang terbaik di antara kalian, akan tetapi aku adalah orang yang paling berat tanggung jawabnya".[51]

3. Keadilan (*al-'Adâlah*)

Kata keadilan berasal dari kata *'adalah,*[52] yang dalam al-Qur'an terkadang disebutkan dalam bentuk perintah ataupun dalam bentuk kalimat berita.[53] Kata '*adala* dalam al-Qur'an disebutkan secara ber-

[49] H. R. al-Daruquthni.
[50] Ibnu Abdil Bar, *al-Isti'aab*, II, hlm. 68; Ibnu al-Atsir, *Asad al-Ghaabah*, II, hlm. 246.
[51] Siyar A'lam al-Nubalaa' II, hlm. 127.
[52] Ali Parman, *Kewarisan dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), hlm. 73.
[53] Amir Syarifuddin*, Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hlm. 23.

ulang-ulang sebanyak 28 kali dalam berbagai bentuknya, untuk menyebutkan suatu keadaan yang lurus. Disebut lurus karena secara khusus kata tersebut bermakna penetapan hukum dengan benar. Pada pokoknya, syari'ah bertujuan untuk menegakkan perdamaian di muka bumi dengan mengatur masyarakat dan memberikan keadilan kepada semua orang. Jadi, perintah dan keadaan merupakan tujuan mendasar bagi syari'ah.[54]

Dalam bahasa Indonesia, keadilan merupakan kata sifat yang menunjukkan perbuatan, perlakuan adil, tidak berat sebelah, tidak berpihak, berpegang kepada kebenaran, proporsional, dan lain-lain.[55] Keadilan filosofis adalah keadilan yang didefinisikan dan ditentukan pengertiannya oleh para filosof; bukan berdasar wahyu, tetapi akal. Karena itu ia bersifat abadi dan tidak berubah, terlepas dari waktu dan tempat.[56]

Filosof Muslim yang pertama mewacanakan keadilan filosofis adalah al-Kindi. Ia mengklasifikasi keadilan ke dalam dua kategori. Pertama, keadilan Ilahiah yaitu keadilan yang diformulasikan dari akal dan wahyu. Kedua, keadilan natural (alamiah) yaitu keadilan yang bersumber dari akal semata-mata, yang diistilahkan juga dengan keadilan rasional. Bentuk keadilan kedua inilah yang menjadi perhatian para filosuf.[57]

Dalam pandangannya, keadilan dapat dimengerti sebagai suatu kualitas (sifat) yang inheren dalam diri manusia dan mendorongnya untuk melakukan sesuatu yang benar, yang ditunjukkan dan ditentukn oleh akal budi. Kezaliman menurut al-Kindi bersifat aksidental. Ketidakadilan pada dasarnya dihasilkan oleh kegusaran atau kema-

---

[54] Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), hlm. 77.
[55] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka Cet. III, 1990), hlm. 6-7.
[56] Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 115.
[57] Majid Khadduri, *Teologi...,* hlm. 116.

rahan, manakala akal budi gagal mengendalikan impuls-impuls yang melampaui batas. Dengan terkendalinya nafsu amarah, manusia biasanya berada di bawah kendali akal budi yang mendorongnya untuk mengerjakan sesuatu yang benar.[58]

Keadilan juga dipandang tidak hanya dari sisi normatif dan teoritis. Ia adalah suatu kebenaran di mana manusia mencapai kemampuan dalam kualitas kehidupan. Karena tujuan filsafat tidak hanya untuk mengetahui keadilan semata, tetapi juga untuk berbuat secara benar, manusia tidak hanya didorong untuk mengetahui keadilan, tetapi juga untuk berbuat yang sesuai dengannya. Karena itu, al-Kindi menyimpulkan bahwa filsafat mengajarkan kepada kita untuk menghubungkan teori dengan praktik, serta berbuat sesuai dengan standar kebenaran yang dicapai oleh akal budi. Al-Kindi melihat keadilan sebagai sentra dari semua kebajikan yang ada. Seperti kebijaksanaan, keberanian, ketabahan, dan lain-lain. Bukan karena ia adalah satu-satunya di antara kebaikan-kebaikan yang ada, melainkan karena yang terpenting, ia adalah instrumen dari keseimbangan dan keselarasan manakala kebaikan-kebaikan lainnya sedang beraktivitas. Meski keadilan identik dengan produk langsung dari rasio, namun pada akhirnya memperoleh inspirasi dari Allah yang menanamkan akal budi pada diri manusia. Karena itu, sejalan dengan dua metodologi itu, maka tujuan keadilan rasional adalah mencapai ketinggian di dunia dan akhirat.[59]

Keadilan filosofis -tak pelak– akan mempunyai implikasi kuat dengan keadilan praktis yang merupakan syarat mutlak bagi ideal seluruh tatanan masyarakat. Dalam kaitan dengan aspek ini, al-Farabi tampil dengan filsafat yang memfokuskan teori-teorinya pada tatanan politik. Ia setuju dengan pendapat Plato dan Aristoteles yang mengatakan bahwa tidak ada tatanan politik yang dapat

[58] Majid Khadduri, *Teolog...*, hlm. 121.
[59] Majid Khadduri, *Teologi...*, hlm. 121.

bertahan kecuali kalau dibangun di atas dasar kualitas keunggulan dan kesempurnaan serta keadilan. Dalam transformasi pemikiran dari teori tatanan politik ideal Yunani kuno ke tatanan politik Islam, al-Farabi mengedepankan "Kota Utama" sebagai unit terkecil untuk mencapai kesempurnaan manusia. Ia menjelaskan bagaimana agregat kota-kota utama yang meliputi satu bangsa membentuk bangsa utama, di mana bangsa utama tunduk patuh kepada Imam, yaitu penguasa tertinggi yang mempunyai karakteristik Imam yang adil.[60] Bagi al-Farabi, keadilan adalah kebaikan-kebaikan tertinggi yang diupayakan manusia untuk diolah dan ditanam di dalam dirinya dan merupakan fondasi yang di atasnya ditegakkan tatanan politik.[61]

Kota utama dipimpin oleh seorang Imam yang diberkahi oleh sifat-sifat yang paling unggul, yaitu akal budi, sehingga memungkinkan untuk mengemban fungsinya yang hakiki sebagai seorang pemimpin. Fungsi seorang penguasa bukan hanya untuk memimpin kota, ia harus mengombinasikan seluruh kekuatan yang ada di tangannya, kekuatan eksekutif, legislatif dan judikatif. Ia diberkati pula dengan pegertian tentang keadilan yang akan memungkinkannya mengoperasikan tatanan publik sesuai dengan standar keadilan yang terkandung dalam syari'at.[62]

Seorang Imam adalah seorang penguasa tertinggi dan sumber dari segala kekuasaan yang berkuasa atas bangsa utama. Dalam memerintah, ia bersandar pada takaran keadilan yang berada di tangannya, karena ia sendiri mempunyai kekuasaan untuk melakukan legislasi, menafsirkan dan mengaplikasikan syari'at.[63] Dengan singkat, dapat dikatakan bahwa ketika prestasi-prestasi diperolah oleh kota utama, maka prestasi positif yang diraih itu harus didistribusi-

[60] Majid Khadduri, *Teologi...*, hlm. 125-126.
[61] al-Farabi, *Fuṣūl al-Madani...,* hlm. 120-121 dan 126.
[62] al-Farabi, A*rāu Ah al-Madīnat al-Fādlilat* (Beirut: t.p., 1939) hlm. 99-104; Lihat pula dalam Ahmad Syamsu al-Din, *al-Farābi, Hayātuh, śāruh, wa Falsafatuh* (Cet. I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H./1990 M.), hlm. 118-119, dan 127-129.
[63] al-Farabi, A*rāu ahli al-Madīnat,* hlm. 105 dan seterusnya.

kan kepada masing-masing anggota masyarakat sehingga setiap individu berhak atas haknya, dan pelanggaran batas terhadap hak-hak itu berarti menggiring pada kezaliman.[64]

Sebaliknya, di kota-kota yang disebut al-Farabi dengan kota jahiliyah, kota fasik dan kota sesat, di mana tujuan kebahagiaan memburuk menjadi sekedar kenikmatan, perolehan materi duniawiah, nafsu terhadap kemuliaan dan kekuasaan semata, maka mustahil keadilan dapat direalisasikan.[65] Keadilan rasional, menurut al-Farabi, adalah suatu kualitas dari kesempurnaan yang hanya dapat direalisasikan dalam suatu kota utama. Manusia yang memahami keadilan dalam konteks kota utama, jiwa mereka mencapai keadilan Ilahi di akhirat nanti. Jiwa-jiwa manusia yang tidak memahami keadilan kota utama (keadilan rasional) dan mengejar standar keadilan kota dungu dan bebal, ia akan sirna menghilang, manakala fisik jasmaniah mereka hancur. Sementara, jiwa-jiwa yang memahami keadilan rasional, namun tidak menerimanya, ia terus hidup dalam keabadian namun dalam kesedihan. Sedang jiwa yang memahami kedilan rasional, menerimanya sebagai keyakinan, ia akan hidup dalam kebahagiaan yang abadi di akhirat.[66]

Jika al-Farabi tidak mengungkap mengenai strategi pembentukan dan pembangunan kota utama, maka Ibnu Sina menjawabnya dengan teori *'aqd* (kontrak), kontrak sosial. Ibnu Sina menggagas kota adil sebagai personifikasi keadilan rasional. Dalam gagasannya, ia secara eksplisit menyatakan bahwa suatu tatanan politik akan menjadi kenyataan jika ada suatu kontrak (*'aqd*) murni yang menyepakati suatu ikatan antara penguasa dan rakyatnya. Kesepakatan itu terjadi karena kontrak politik yang menggambarkan kandungan me-

[64] al-Farabi, A*rāu ahli al-Madīnat,* hlm. 142-143.
[65] Lihat: dalam al-Farabi, A*rāu ahli al-Madīnati..,* hlm. 128. Bandingkan pula dengan Deborah L. Black, *al-Farabi* dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.) *History of Islamic Philosophy,* diterjemahkan dengan judul *Ensiklopedi Tematis Islam* oleh Tim Penerjemah Mizan, (Cet. I. Bandung: Mizan, 2003), hlm. 239.
[66] Lihat: Majid Khadduri, *Teologi,* hlm. 129.

ngenai kondisi-kondisi spesifik yang diletakkan para pendiri kota sesuai dengan suatu takaran keadilan yang disepakati oleh kelompok-kelompok yang terlibat. Orang-orang yang dilahirkan di kota itu atau terikat dengannya sertelah itu, terikat untuk menerima tatanan politik yang ada. Sejalan dengan tatanan ini, masing-masing orang dijamin dengan suatu kedudukan dan fungsi yang sesuai dengan bakat alamiahnya dan suatu tingkat keunggulan yang ia peroleh sebagai seorang anggota masyarakat. Fungsi dan kedudukan masing-masing orang akan diberikan sesuai dengan tujuan tatanan politik kota.[67]

Agar tujuan kota adil tercapai, kota harus memiliki perangkat hukum dan juga seorang penguasa yang mengemban kekuasaan eksekutif dan legislatif. Seorang penguasa haruslah seorang Nabi yang diberkati dengan sifat-sifat istimewa berdasarkan karakter moralnya dan otoritas Ilahi yang terkandung di dalam kenabian. Ia adalah pembuat undang-undang yang meletakkan hukum untuk mengorganisasikan hubungan manusia dalam segala aspeknya. Penguasa demikian perlu untuk menjamin hukum (syari'at)-nya tetap valid sepeninggalnya. Syari'at ini berfungsi untuk memantapkan tatanan politik berdasar keadilan dan memberdayakan manusia untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Jadi, perhatian utama dari kota adil Ibnu Sina adalah kebahagiaan di muka bumi yang didasarkan pada keadilan bagi semua.[68] Erat kaitannya dengan keadilan rasional, seorang filosof lain, Ibnu Rusyd, menawarkan definisi keadilan dengan: kebajikan tertinggi manusia sebagai seorang warga negara. Tetapi kedilan bukanlah hanya satu kebajikan, ia adalah jumlah dari semua kebajikan.[69]

---

[67] Ibnu Sina dalam *Kitāb al-Syifā al-Ilāhiyyah II* (editor: Musa, Dunya, dan Zayd, Kairo: 1380 H./1960 M.) hlm. 441, sebagaimana dalam Majid Khadduri, *Teologi,* hlm. 130-131.

[68] Ibnu Sina dalam *Kitāb al-Syifā...* hlm. 441; Lihat juga Majid Khadduri, *Teologi...,* hlm. 130-131.

[69] Ibnu Rusyd *Commentary on Plato's Republic*, hlm.114-115.

Ibnu Rusyd tidak sependapat dengan al-Asy'ari yang menyatakan bahwa ukuran yang membedakan perbuatan adil dan zalim adalah syari'at, di bawah kaidah halal dan haram. Artinya, semua perbuatan yang diharamkan harus dianggap zalim dan selain itu dipandang adil. Ibnu Rusyd menyatakan bahwa ada yang benar-benar tidak inheren dalam hakikat sesuatu untuk meberikan petunjuk kepada manusia mengenai hal ihwal keadilan dan kezaliman selain syariat.[70] Sebagaimana dimaklumi bahwa keadilan menurut al-Asy'ari tidak lain hanyalah manifestasi dari kehendak Allah, jika sesuatu perbuatan diperintahkan oleh Allah, maka hal itu mesti adil dan jika dilarang, pasti zalim.[71]

Persoalannya, bagaimana kebenaran syari'at itu harus ditimbang. Tolak ukur apa yang akan digunakan untuk menyimpulkan mengenai keabsahan syari'at. Apakah kebenaran syari'at ditopang dengan syari'at pula. Jika demikian, tentu telah terjadi proses pembuktian kebenaran yang *dawriyah (cyrcle).* Pastilah pembuktian pamungkas itu ada pada akal budi. Itulah sebabnya, mengapa syarat taklif antara lain adalah berakal, karena akal adalah satu-satunya sarana untuk menjadi wasit dalam mempertimbangkan kebenaran aspek-aspek ketuhanan dan apa-apa yang menjadi manifestasi Tuhan. Dalam merealisasikan keadilan, Ibnu Rusyd sependapat dengan Aristoteles, membutuhkan tiga kondisi. Pertama, lebih mengutamakan pengetahuan tentang hakikat kebaikan, dan lebih menekankan pada aspek praktisnya. Kedua, jiwa anak-anak muda lebih dibina menuju kebaikan dan kesempurnaan segala kebajikan sehingga kebaikan mencampai kesempurnaan, dan ini harus diutamakan. Ibnu Rusyd sependapat dengan Plato, bahwa keadilan hanya dapat direalisasikan dalam suatu negara yang didirikan di atas perangkat kebajikan-kebajikan, misalnya: kebijaksanaan, keberanian, keasederha-

[70] Lihat Majid Khadduri, *Teologi...,* hlm. 139.
[71] Lihat Majid Khadduri, *Teologi...,* hlm. 139.

naan dan keadilan. Negara dalam pandangan Ibnu Rusyd, sama seperti Plato, perlu dipimpin oleh penguasa ideal, ia memerlukan filosof.[72] Mereka itulah yang mampu memimpin negara.

Karena keadilan juga diartikan sebagai kualitas dari pengendalian diri, maka agar keadilan tetap bertahan hidup, ia bergantung kepada seorang penguasa yang memimpin nasib suatu negara. Penguasa itu jika bukan seorang filosuf atau seorang Nabi, maka ia harus memiliki seperangkat kualifikasi intelektual, cinta ilmu pengetahuan, cenderung pada kebenaran, memiliki jiwa yang luhur, keberanian, daya ingat yang baik, fasih dalam berbicara, memiliki kontrol terhadap keinginan-keinginan yang tidak pantas, dan yang paling penting adalah adil.[73]

4. Kerjasama dan Tolong Menolong (*al-Ta'âwun*)

Manusia diciptakan Allah sebagai makhluk berpribadi, sebagai makhluk yang hidup bersama-sama dengan orang lain, sebagai makhluk yang hidup di tengah-tengah alam, dan sebagai makhluk yang diciptakan dan diasuh oleh Allah. Manusia sebagai makhluk berpribadi, mempunyai fungsi terhadap diri pribadinya. Manusia sebagai anggota masyarakat mempunyai fungsi terhadap masyarakat. Manusia sebagai makhluk yang hidup di tengah-tengah alam, berfungsi terhadap alam. Manusia sebagai makhluk yang diciptakan dan diasuh, berfungsi terhadap yang menciptakan dan yang mengasuhnya. Selain itu manusia sebagai makhluk pribadi terdiri dari kesatuan tiga unsur: unsur perasaan, unsur akal, dan unsur jasmani.[74]

Dari ayat ini dapat diketahui bahwa manusia adalah makhluk individual, makhluk religius, dan makhluk sosial. "Sebagai makhluk individual manusia memiliki dorongan untuk kepentingan pribadi,

[72] Ibnu Rusyd *Manāhij al-Adilah...,* hlm. 223.
[73] Ibnu Rusyd *Manāhij al-Adilah...,* hlm. 147.
[74]Ahmad Azhar Basyir, *Falsafah Ibadah dalam Islam,* (Yogyakarta: Perpustakaan Pusat UII, 1984), hlm. 7-8.

sebagai makhluk religius manusia mempunyai dorongan untuk mengadakan hubungan dengan kekuatan di luarnya [Allah], adanya hubungan yang bersifat vertikal, dan sebagai makhluk sosial manusia mempunyai dorongan untuk berhubungan dengan manusia yang lainnya", ...maka kemudian terbentuklah kelompok masyarakat.[75]

Menurut Koentjaraningrat (1992), warga masyarakat yang hidup dalam komunitas kecil tidak dapat memenuhi berbagai macam kebutuhan hidupnya tanpa bantuan sesamanya. Penjelasan mengenai hal tersebut telah disampaikan oleh Malinowski (1928) bahwa "sistem tukar menukar kewajiban dan benda dalam banyak lapangan kehidupan masyarakat merupakan daya pengikat dan daya gerak dari masyarakat. Sistem menyumbang untuk menimbulkan kewajiban membalas merupakan prinsip dari kehidupan masyarakat kecil yang disebut *principle of reciprocity* (prinsip timbal balik)".[76]

Dalam hubungannya berbagai macam lapangan aktivitas kehidupan sosial, Koentjaraningrat,[77] menyatakan bahwa sistem tolong-menolong, yang dalam bahasa Indonesia disebut gotong royong, memiliki perbedaan tingkat kerelaannya yaitu: (1) tolong menolong dalam aktivitas pertanian; (2) tolong menolong dalam aktivitas sekitar rumah tangga; (3) tolong menolong dalam aktivitas persiapan pesta dan upacara; (4) tolong menolong dalam peristiwa kecelakaan, bencana, dan kematian. Dari keempat macam lapangan aktivitas tersebut, tolong menolong dalam peristiwa kecelakaan, bencana, dan kematian memiliki tingkat kerelaan yang paling tinggi sedangkan tolong menolong dalam aktivitas pertanian memiliki tingkat kerelaan yang paling rendah.

---

[75] Bimo Walgito, *Psikologi Sosial* [*Suatu Pengantar*], (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1987), hlm. 41.
[76] Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*. (Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hlm. 172.
[77] *Ibid.*

Berkaitan dengan saling memberi bantuan di antara anggota masyarakat, Marcel Mauss (1992) mengatakan bahwa "pada dasarnya tidak ada pemberian yang cuma-cuma, segala bentuk pemberian selalu dibarengi dengan sesuatu pemberian kembali atau imbalan. Maka yang ada bukanlah hanya pemberian oleh seseorang kepada orang lainnya, tetapi suatu tukar menukar pemberian yang dilakukan oleh dua orang atau kelompok yang saling memberi dan mengimbangi bersamaan dengan itu, setiap pemberian adalah suatu sistem tukar menukar yang saling mengimbangi di mana kehormatan dari si pemberi dan penerima terlibat di dalamnya." Pandangan tersebut menunjukkan bahwa sebuah proses pertukaran semua pihak akan memandang pentingnya keseimbangan. Pertukaran itu seimbang apabila *reward* dan *cost* yang ditukarkan kurang lebih sama nilainya dalam jangka panjang jika tidak dapat dalam jangka pendek. Dalam pandangan Gouldner,[78] upaya untuk mempertahankan suatu keseimbangan yang memadai dalam proses pertukaran mencerminkan adanya norma timbal balik (*norm of reciprocity*), yaitu keuntungan yang diberikan kepada orang lain harus dibalas.

Keseimbangan yang ingin dicapai dalam proses pertukaran, menurut Van Baal (1975), tidak selalu dapat seimbang tergantung kepada sifat pertukarannya, *trade exchange* ataukah *gift exchange*. Pada *trade exchange* (dalam sistem perdagangan), pertukaran selalu mengarah kepada keseimbangan yang membuat kedua belah pihak benar-benar puas atas pertukaran yang berlangsung; bila tidak seimbang, penerimaan lebih rendah dari yang sudah diberikan, maka salah satu fihak akan merasa dirugikan. Sebaliknya dengan *gift exchange*, pihak yang menerima berusaha untuk memberi lebih kepada pihak yang pernah memberinya. Dengan demikian, pertukaran

[78] Johnson, Paul D. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid 2 (terj. Oleh Robert M. Z. Lawang). (Jakarta: Gramedia, 1981), hlm. 81.

ini tidak selalu mengarah pada keseimbangan, namun menimbulkan adanya beban moral yang membuat semua pihak merasa terikat sebagai partner dalam pertukaran-selanjutnya.

Dalam proses pertukaran, balas-membalas tidak selalu harus langsung pada saat itu juga. Menurut Blau,[79] dalam pertukaran sosial (pertukaran intrinsik) suatu jangka waktu tertentu antara penerimaan suatu hadiah dan pembalasannya dengan sesuatu yang nilainya sama dapat memberikan rangsangan atau dorongan untuk mempertahankan hubungan itu supaya bisa memperoleh kembali "investasi" tersebut; demikian pula dengan si penerima yang berusaha mempertahankan hubungan tersebut agar dapat membalas untuk menghindari penilain jelek atau agar memperoleh kembali pemberian yang lebih besar. Dalam pertukaran intrinsik, tujuan yang ingin dicapai tiada lain adalah hubungan itu sendiri. Hubungan ini berbeda dengan pertukaran ekstrinsik yang tujuannya terdapat di luar hubungan itu sendiri, yakni kepentingan ekonomi. Bila ditarik garis kontinum, hubungan intrinsik dan hubungan ekstrinsik, masing-masing berada di kedua ujung garis tersebut, sedangkan di antara kedua ujung tersebut terdapat berbagai bentuk hubungan dengan kadar sifat hubungan intrinsik dan ekstrinsik yang beragam. Tolong menolong merupakan bentuk hubungan yang berada di kedua titik tersebut, di mana hubungan tersebut memiliki kecenderungan lebih intrinsik dengan disertai muatan hubungan ekstrinsik. Dalam tolong menolong tersebut terdapat hubungan saling ketergantungan sebagai akibat dari adanya proses pertukaran yang saling memberi balasan atas jasa yang diberikan orang lain kepada dirinya.

Tolong menolong, sebagai sebuah institusi dalam sistem kemasyarakatan, merupakan bagian dari struktur sosial yang membentuk masyarakat. Menurut Beattie,[80] sebuah institusi saling terkait de-

[79] Johnson, Paul D., *Teori Sosiologi*.., hlm. 81.
[80] Beattie, John, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Antropology*. (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1972), hlm. 60.

ngan institusi lain secara teratur untuk membentuk satu kesatuan yang sistematis. Keberadaan institusi tolong menolong dalam masyarakat tidak terlepas dari institusi lain yang mempengaruhi munculnya institusi ini, atau menimbulkan adanya institusi lain dalam masyarakat. Dengan demikian institusi yang ada dalam masyarakat akan saling terkait dan saling mempengaruhi sebagai sebuah sistem. Adapun keberadaan institusi-institusi tersebut dalam struktur sosial masyarakat secara fungsional mampu memberikan pemenuhan kebutuhan masyarakat.

Islam tidaklah sebagaimana yang ada pada beberapa agama. Islam memberikan ruang lingkup yang demikian luas dan menganggap penting semua kerja yang produktif. Agama Kristen misalnya, melihat kerja sebagai hukuman Tuhan yang ditimpakan kepada manusia karena adanya *original sin* (dosa asal) yang dilakukan oleh Adam. Kerja keras untuk hidup tidak dianjurkan karena sangat bertentangan dengan kepercayaan terhadap Tuhan. Kondisi manusia ideal menurut pandangan orang-orang Hindu adalah melakukan *disasosiasi* (pemutusan) hubungan dengan segala aktivitas sosial serta semua kenikmatan apa pun dalam rangka mencapai kesatuan dengan Tuhan.[81]

Dalam al-Qur'an, Allah Swt. memerintahkan untuk tolong menolong dalam kebaikan dan takwa,[82] yang merupakan penegasan perintah dari Allah Swt. akan kewajiban tolong menolong dalam kebaikan dan takwa serta larangan untuk tolong menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan.

5. Demokratis (*al-Syûra*)

Islam adalah agama *rahmatan lil alamin* sekaligus sebagai *hudan* (petunjuk) untuk umat manusia, yang selalu relevan dalam se-

[81] Ahmad, Mustaq, *Etika Bisnis dalam Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, hlm. 7.
[82] Q. S. al-Maidah: 2.

tiap perkembangan yang terjadi. Islam bukan hanya mengajarkan tentang landasan berkomunikasi dengan Allah (secara vertikal), tetapi juga memberikan rambu-rambu tentang pola komunikasi secara horizontal. Inilah makna hakiki dari asumsi bahwa Islam adalah agama universal yang memuat banyak hal tentang kehidupan, salah satunya tentang sistem politik dan kenegaraan. Tetapi, bukan berarti Islam adalah sebuah negara, Islam adalah sesuatu yang lain yang menjadi ruh dalam sistem negara tersebut. Islam menurut Fazlur Rahman menghendaki agar kaum muslimin menegakkan sebuah tata politik di atas dunia untuk menciptakan tata sosial moral yang egalitarian dan adil.[83]

Dalam konteks ini, Islam benar-benar menjadi agama yang terlengkap dalam menyiapkan segala kebutuhan umat manusia, sehingga fungsi *hudan* yang selalu diklaim al-Qur'an benar-benar menjadi fakta yang tidak terbantahkan. Sebab, Islam adalah agama sempurna yang mengatur setiap aspek kehidupan manusia. Oleh karena itu, Islam menjadi sistem kehidupan yang lengkap dan sempurna.[84]

Sebagai sebuah sistem kehidupan yang lengkap dan sempurna, maka Islam, menurut al-Maududi, setidaknya mengandung lima subsistem, yaitu spiritual, moral, politik, ekonomi, dan sosial.[85] Dari sekian subsistem tersebut, subsistem politik memiliki kedudukan yang sangat strategis dalam konteks kehidupan manusia, sebab politik bisa menjadi penentu dalam kehidupan umat manusia secara umum, sehingga masalah politik dan kenegaraan secara otomatis juga menjadi sesuatu yang *include* dalam ajaran Islam.

Dalam Islam, istilah *syūra* telah menjadi wacana yang sangat menarik. Hal itu terjadi karena istilah ini disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis dengan sangat jelas sekali, sehingga *syūra* secara tekstual

---

[83] Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 92
[84] Abdul Qadir Djailani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), hlm. 1.
[85] Abdul Qadir Djailani, *Negara Ideal*..., hlm. X.

merupakan fakta wahyu yang tersurat dan bisa menjadi ajaran normatif dalam Islam. Bahkan bisa jadi, ajaran *syūra* menjadi sesuatu yang sangat mendasar dalam kehidupan umat manusia, yang dalam setiap detik perkembangan umat manusia, *syūra* senantiasa menjadi bagian yang tidak terpisahkan di tengah perkembangan kehidupan politik umat manusia. Yang menarik, dewasa ini, istilah *syūra* telah dikaitkan dengan beberapa teori politik modern, seperti sistem republik, demokrasi, parlemen, sistem perwakilan, senat, formatur, dan berbagai konsep yang berkaitan dengan sistem pemerintahan" dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat".[86]

Hal itu menunjukkan bahwa *syūra* yang diajarkan oleh al-Qur'an bisa dianggap sebagai tawaran konsep utuh yang selalu relevan dengan setiap perkembangan konsep politik umat manusia. Bagaimana pun bentuk konsep politik yang terjadi, *syūra* sepertinya tetap memiliki relevensi yang tidak terbantahkan, karena *syūra* merupakan ajaran yang bersumber langsung dari Tuhan.[87]

Ibnu Taimiyah menulis tentang makna penting bermusyawarah ini bahwa setiap *waliy al-amri* pasti membutuhkan musyawarah, karena hal itu merupakan perintah Allah dan perintah Rasul-Nya, dengan tujuan agar bisa menarik simpati dan melunakkan hati para sahabat beliau serta bisa diteladani bagi generasi sesudahnya.[88] Musyawarah dengan demikian, memang memiliki dasar yang normatif dalam al-Qur'an maupun sunnah, tetapi penerjemahannya dalam konteks kehidupan umat Islam mengalami bentuk dan corak yang beragam. Hal itu berarti bahwa musyawarah merupakan sesuatu yang niscaya dilakukan dalam menyelesaikan setiap persoalan kehidupan umat manusia, karena *syūra* memiliki makna yang sangat besar, terutama dalam masalah-masalah politik dan kenegaraan.

---

[86] Dawan Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 440.
[87] Lihat: Q. S. 3: 159 dan 42: 36-38.
[88] Ibn Taimiyah, *al-Siyasah al-Syar'yah* (Mesir: Darul Kutub al-Arabi, t.th.), hlm. 169.

6. Nasionalis (*al-Wathâniyah*)

Rupert Emerson mendefinisikan nasionalisme sebagai komunitas orang-orang yang merasa bahwa mereka bersatu atas dasar elemen-elemen penting yang mendalam dari warisan bersama dan bahwa mereka memiliki takdir bersama menuju masa depan.[89] Dalam gerakan kemerdekaan di Indonesia melawan kolonialime, para pemimpin gerakan kemerdekaan seperti Soekarno memaknai nasionalisme dengan mengacu pada Ernest Renan,[90] yaitu, kesatuan solidaritas yang besar, tercipta oleh perasaan pengorbanan yang telah dibuat di masa lampau untuk membangun masa depan bersama. Hal ini menuntut kesepakatan dan keinginan yang dikemukakan dengan nyata untuk terus hidup bersama. Nasionalisme ini juga diartikan sebagai nasionalisme anti kolonialisme.

Daniel Dhakidae dalam karya monumentalnya, "*Cendekiawan dan Kekuasaan*," menggunakan konsep masyarakatnya Anderson yang disebut Dhakidae dengan "*Komunitas-komunitas Terbayang*". Dalam konsep Anderson, nasionalisme terbentuk dari adanya suatu khayalan akan suatu bangsa yang mandiri dan bebas dari kekuasaan kolonial, suatu bangsa yang diikat oleh suatu kesatuan media komunikasi, yakni bahasa. Faktor kesamaan bahasa serta kesamaan pengalaman bersama yang ditimbulkan oleh karya-karya sastra, menghasilkan suatu *imagined communities* yang didasari oleh perasaan senasib dan sepenanggungan.[91]

Dhakidae menyatakan bahwa merumuskan nation sebagai suatu kolektivitas politik adalah kesalahan awal yang berbahaya dalam

---

[89] Emerson, Rupert, *From Empire to Nation. The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples*, (Boston: Beacon Press, 1960), hlm. 95.

[90] Lihat: Chris Heaton, *Ernest Renan, 20th Century Thinker on Nationalism and 19th Century Orientalist*, Departement of Theoretical and Applied Linguistic, University of Edinburgh, United Kingddom.

[91] Anderson, Benedic, *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*, (Yogyakarta: Insist Press, 2001), hlm. 111-112.

konsekuensi politik dan administratif. Sebab Hitler melakukan kesalahan itu ketika merumuskan nasionalisme Jerman dalam arti kesatuan bangsa berdasarkan tanah dan darah (*eine Nation von Boden und Blut*). Semua yang setanah adalah Jerman dan semuanya adalah "kolektivitas politik" yang harus berada di bawah satu kepemimpinan (*ein Fuehrer*), yaitu Hitler sendiri. *Nation* senantiasa berada dalam batas wilayah yang sama, koterminur dengan "wilayah politik" justru menjadi awal bencara, ketika Hitler menganeksasi Austria dengan banyangan bahwa Hongaria harus termasuk menjadi bagiannya.[92]

Ketika nasionalisme muncul di Eropa Barat, wacana nasionalisme di kawasan lain belum muncul. Model kekuasaan politik di luar Eropa, terutama di Asia dan Afrika memiliki kesamaan dengan model imperium yang bersifat dinasti dengan didasarkan pada identitas-identitas kultural dan religius. Kesadaran terhadap suatu identitas baru merebak ketika ada kebutuhan untuk mengahadapi penetrasi Barat di negeri-negeri Asia, Afrika dan Amerika Latin. Kegagalan dan kekalahan politik yang disertai eksploitasi ekonomi menjadikan kekuatan-kekuatan politik dan identitas terdahulu tidak mampu menghadapi kekuatan Barat. Keterpurukan ini membangkitkan semangat untuk melakukan upaya perlawanan. Uniknya, semangat perlawanan terhadap Barat dilakukan dengan menggunakan ide-ide yang lahir dan berkembang di Barat; nasionalisme. Nasionalisme yang sama dengan Barat yang menganjurkan adanya suatu identitas baru yang menegaskan ikatan nonreligius dan nonetnis, tetapi batas-batas sebuah nation di negara jajahan lebih dipengaruhi oleh batas kolonial.

Untuk menjelaskan mengapa nasionalisme di negara-negara jajahan tidak lagi menggunakan identitas religius dan etnis, Emerson menyebutkan dua faktor penyebabnya. Pertama, semakin masyara-

[92] Anderson, Benedict, *Imagined..* hlm. xxix-xxx.

kat lama hancur oleh pengaruh kekuatan Barat dalam bentuk pembangunan adminstrasi dan institusi ekonomi modern, di samping tekanan penduduk asli, semakin kuat dan lengkap pula perasaan nasionalisme masyarakat bersangkutan. Kedua, tampilnya elite berpendidikan Barat. Para elite ini sebagai kaum terdidik dan profesional yang menerjemahkan pengalaman-pengalaman nasionalisme mereka dan ideologi Barat ke tingkat laokal, menjadi pusat kristalisasi rasa ketidakpuasan massa terhadap penguasa kolonial.[93]

Perbincangan tentang nasionalisme sesungguhnya diawali oleh gagasan pan-Islamisme yang telah berkembangn sebelumnya dengan dipelopori oleh al-Afghani dan Muhammad Abduh. Dalam analisis mereka, penyebab keruntuhan Islam dan kaum muslimin bukan kelemahan atau kekurangan internal kaum muslim, melainkan imperialisme agresif yang dilancarkan Kristen Eropa, yang bertujuan untuk memperbudak kaum muslimin dan menghancurkan Islam. Al-Tahtawi, teoritisi nasionalisme Arab yang paling berpengaruh menegaskan bahwa patriotisme adalah sumber kemajuan dan kekuatan, suatu sarana untuk mengatasi gap antara Islam dan Eropa.[94]

Beberapa pemikir awal Arab dan Turki menggagas nasionalisme yang murni berwatak Eropa modern dan sekuler. Di Mesir muncul tokoh yang bernama Aburrahman al-Kawakibi (1849-1903) yang dianggap sebagai ideolog utama nasionalisme Arab. Dan di Turki terdapat Ziya Gokalp (1876-1924), sang penulis utama nasionalisme Turki. Keduanya mengambil gagasan nasionalisme dari sumber yang sama, Eropa. Mereka yakin bahwa nasionalisme model Eropa lah yang apat dijadikan energi untuk melakukan perubahan sosial dan politik di dunia Islam.[95]

Basis material negara-bangsa yang semata-mata berpatok pada kriteria etnisitas, kultur, bahasa dan wilayah dengan sendirinya me-

[93] Emerson, Rupert., *op cit.,* hlm. 44.
[94] Azra, Asyumardi, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 28.
[95] Azra, Asyumardi, *Pergolakan Politik* ..hlm. 38.

ngabaikan kategori agama sebagai sebuah ikatan sosial. Hal ini merupakan kekurangan yang sangat fatal. Inilah yang menimbulkan kritik pedas dari kalangan aktivis Islam. Mereka percaya bahwa pemahaman ini yang menyebabkan lemahnya dunia Islam dalam menggalang kesatuan di antara mereka. Ali Muhammad Naqvi secara tegas menyatakan Islam tidak kompatibel dengan nasionalisme karena keduanya saling berlawanan secara ideologis.[96]

Abdul Aziz bin Baz,[97] memperkuat argumen di atas dengan menyatakan bahwa nasionalisme adalah praktik-praktik jahiliyah yang jauh dari nilai-nilai Islam sehingga harus dihancukan. Abdul Aziz bin Baz menyatakan bahwa satu-satunya kriteria yang absah adalah takwa. Tidak ada keistimwaan satu kelompok sosial yang berdasar darah, etnis, bahasa, budaya dan ras atas kelompok lainnya. Semuanya setara di hadapan Tuhan, baik Arab maupun non-Arab.

Namun sebaliknya, Nurcholish Madjid memiliki pandangan yang berbeda. Bagi Nurcholish, nasionalisme sejati dalam artian suatu paham yang memperhatikan kepentingan seluruh warga bangsa tanpa kecuali, adalah bagian integral konsep Madinah yang dibangun Nabi.[98] Berkenaan dengan Madinah Nabi itu, Robert N. Bellah, menyebutkan bahwa contoh pertama nasionalisme modern ialah sistem masyarakat Madinah masa Nabi dan para khalifah yang menggantikannya. Dalam bukunya, Bellah mengatakan bahwa sistem yang dibangun Nabi itu. Yang kemudian diteruskan oleh para khalifah, adalah suatu contoh bangunan komunitas nasional modern yang lebih baik daripada yang dapat dibayangkan. Komunitas itu disebut "modern" karena adanya keterbukaan bagi partisipasi seluruh anggota masyarakat, dan karena adanya kesediaan pemimpin

[96] Naqvi, Ali Muhammad, *Voice of Jammu and Kashmir: Islam dan Nationalisme*, (Edisi Juni-Juli 1996, Nomor 14).
[97] Baz, Abdul Aziz, *The Evil of Nationalism*, (http://www.angelfire.com/mo2/scarves/nationalism.html.
[98] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 56.

untuk diadakan penilainan berdasarkan kemampuan, bukan berdasarkan pertimbangan kenisbatan atau *asriptive* seperti perkawanan, kedaerahan, kesukuan,keturunan,kekerabatan, dan sebagainya.

Al-Banna membedakan antara konsep *al-wathaniyah* dan *al-qawmiyah* dalam menjelaskan arti kebangsaan. *Al-wathaniyah* sepadan dengan patriotisme yang berarti rasa cinta tahah air. Konsep ini merujuk kepada ruang tertentu, tempat tinggal dan tanah tumpah darah. Keterikatan pada identitas *given*, atau dalam teori sosiologi sebagai status yang diperoleh (*ascribed status*). Singkatnya adalah rasa memiliki negeri sendiri.[99]

Sedangkan *al-qawmiyah* lebih diartikan sebagai nasionalisme, yakni rasa berbangsa dan bernegara. Rasa memiliki kesatuan masyarakat politik yang dicapai dan diraih melalui perjuangan tertentu. Konsep ini mengacu kepada orang atau sekelompok orang. Biasanya disatukan oleh satu ideologi, visi dan aspirasi tertentu untuk mencapai tujuan bersama.[100]

Hasan al-Banna merestorasi konsep awal patriotisme dan nasionalisme yang Eropa sentris dan berwatak sekuler menjadi konsep yang telah diisi pemahaman baru sesuai Islam dan dimanfaatkan untuk kebangkitan Islam. Dalam kaidah fiqh, al-Banna melakukan apa yang dikenal dengan "memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik". Unsur-unsur terbaik dari patriotisme atau nasionalisme diserap dan dirumuskan untuk menjadi alat perjungan kebangkitan Islam.[101]

Muhammad Imarah,[102] cendekiawan Mesir ternama menjelaskan panjang lebar mengenai afiliasi utama seorang muslim. Menu-

[99]Al-Ghazali, Hamid Abdul, *Peta Pemikiran Hasan al-Banna. Meretas Jalan Kebangkitan Islam*, (Solo: Era Intermedia, 2001), hlm. 195.
[100] al-Ghazali, Hamid Abdul, *Peta Pemikiran Hasan..*, hlm. 198.
[101] Dault, Adhyaksa, *Islam dan Nasionalisme: Reposisi Wacana Universal dalam Konteks Nasional*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005). hlm. 190.
[102] Imarah, Muhammad, *Perang Terminologi Islam versus Barat*, (Jakarta: Rabbani Press, 1998), hlm. 273.

rutnya, afiliasi yang paling utama, yang paling besar dan paling pokok bagi muslim adalah pada Islam dan peradabannya. Afiliasi kepada hal-hal lain dapat dibenarkan jika hanya selaras dengan sifat dasar Islam. Karena Islam adalah satu sistem yang mencakup kerajaan langit, alam gaib, dan peradaban manusia serta siasat dan rekayasa alam riil, maka penegakannya sebagai agama hanya terjadi dalam kenyataan, tempat dan negeri. Itu semua tidak akan bernilai Islam kecuali jika afiliasi kepada negeri tersebut menjadi salah satu dimensi afiliasi umum kepada Islam. Negeri diperlukan untuk membentuk dunia Islam dan peradabannya tempat agama mengharuskan agar sebuah negeri menjadi Islam dan mewujudkan peradaban Islam. Keharusan afiliasi kepada negeri tersebut menjadi anak tangga yang mengantarkan muslim berafiliasi kepada Islam sebagai kerangka utama. Islam yang membutuhkan adanya negeri dan cinta tanah air karena Islam tidak akan terwujud secara sempurna tanpa adanya negeri yang dapat merealisasikan Islam di dalamnya.

Muhammad Abduh berpendapat bahwa ayat ini tidak lain berbicara tentang salah satu sunnatullah pada komunitas manusia yang tidak berubah dan tidak berganti. Sebab kehidupan bangsa-bangsa bergantung kepada vitalitas nasionalismenya yang menjamin kemerdekaan dan kehidupan negerinya, kematian bangsa-bangsa bergantung kepada kematian nasionalisme pada negeri tempat mereka hidup itu.[103]

Lebih lanjut, Hasan al-Banna menguraikan perspektif nasionalisme dalam Islam dengan menegaskan bahwa motif-motif ideal nasionalisme sepernuhnya relevan dengan doktrin-doktrin Islam. Ada beberapa tip yang beliau sebutkan, sebagaimana berikut ini. [104] Pertama, nasionalisme kerinduan. Jika yang dimaksud dengan nasio-

---

[103] Imarah, Muhammad, *Perang Terminologi…*, hlm. 276.
[104] al-Banna, Hasan., *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, Buku 1, (Solo: Era Intermedia, 2002), hlm. 39-40.

nalisme oleh para penyerunya adalah cinta tanah air dan keberpihakan kepadanya dan kerinduan yang terus menggebu terhadapnya, maka hal itu sebenarnya sudah tertanam dalam girah manusia. Lebih dari itu Islam juga menganjurkan yang demikian. Sesungguhnya Bilal yang telah mengorbankan segalanya demi imannya, adalah juga Bilal yang suatu ketika di Madinah menyenandungkan bait-bait puisi kerinduan yang tulus terhadap tanah asalnya, Makkah.

Kedua, nasionalisme kehormatan dan kebebasan. Jika yang mereka maksudkan dengan nasionalisme adalah keharusan berjuang membebaskan tanah air dari cengkeraman imperialisme, mananamkan makna kehormatan dan kebebasan dalam jiwa putera-putera bangsa, maka kita pun sepakat tentang itu. Islam telah menegaskan perintah itu dengan setegas-tegasnya.

Ketiga, nasionalisme kemasyarakatan. Jika yang mereka maksudkan dengan nasionalisme adalah memperkuat ikatan kekeluargaan antara anggota masyarakat atau warga negara serta menunjukkan kepada mereka cara-cara memanfaatkan ikatan itu untuk mencapai kepentingan bersama, maka ini pun kita sepakat dengan mereka. Islam bahkan menganggap itu sebagai kewajiban. Lihatlah bagimana Rasullulah Saw. bersabda, "Dan jadilah kalian hamba-hamba Allah yang bersaudara" (al-Hadits).[105]

Keempat, nasionalisme pembebasan. Jika yang mereka maksudkan dengan nasionalisme adalah membebaskan negeri-negeri lain dan menguasai dunia, maka itu pun telah diwajibkan oleh Islam. Islam bahkan mengarahkan pada pasukan pembebas untuk melakukan pembebasan yang paling berbekas.

Ada kecenderungan, kaum nasionalis hanya berfikir untuk membebaskan negerinya. Bila kemudian mereka membangun negeri mereka, mereka hanya memperhatikan aspek-aspek fisik seperti yang kini terjadi di daratan Eropa. Sebaliknya, setiap muslim percaya

[105] H. R. al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah.

bahwa di leher setiap muslim tergantung amanah besar untuk mengorbankan seluruh jiwa dan raga serta hartanya demi membimbing manusia menuju cahaya Islam. Setiap muslim harus mengangkat bendera Islam setinggi-tingginya di setiap belahan bumi; bukan untuk mendapatkan harta, popularitas dan kekuasaan atau menjajah bangsa lain, tapi semat-mata untuk memperoleh ridha Allah Swt. dan memakmurkan dunia dengan bimbingan agamanya. Itulah yang mendorong kaum Salaf yang saleh, semoga Allah Swt. meridhai mereka semua, untuk melakukan pembebesan-pembebasan suci yang telah mencengangkan dunia dan mempesonakan sejarah; dengan kecepatan gerak, keadilan dan keluhuran akhlaknya.[106]

Al-Banna, salah seorang pendiri Ikhwanul Muslimin, menyatakan bahwa Ikhwanul Muslimin mencintai negeri mereka; menginginkan persatuan dan kesatuan; tidak menghalangi siapa pun untuk loyal kepada negerinya; lebur ke dalam cita-cita bangsanya; dan mengharapkan kemakmuran dan kejayaan negerinya. Kita bersama mereka yang berhaluan nasionalis ekstrim sejauh menyangkut kemaslahatan bagi negeri ini dan rakyatnya. Sebaba cinta tanah air adalah bagian dari ajaran Islam. Perbedaan pokok antara kita dan mereka hanyalah bahwa kita memandang batas-batas nasionalisme itu dengan kriteria aqidah, sedangkan mereka memandang batas-batas itu terletak pada peta bumi dan letak geografis". [107]

Menurut al-Banna, batas wilayah dan geografis bukanlah ujung batas nasionalisme dalam Islam yang mana batas-batas itu sifatnya hanyalah administratif; tatapi dalam batas-batas makro, yaitu Darul Islam.[108] Tradisi Islam menganggap nasionalisme sebagai fitrah yang telah ditetapkan Allah Swt. pada diri manusia. Az-Zamakhsyari menyebutkan bahwa nasionalisme menjadikan setiap orang mencitai negeri tempat tinggalnya. Tokoh pemikir Mesir, Ath-Thahtawi, men-

[106] al-Banna, Hasan, *Risalah Pergerakan…,* hlm. 41.
[107] al-Banna, Hasan., *Risalah Pergerakan…,* hlm. 176.
[108] al-Banna, Hasan., *Risalah Pergerakan…,* hlm. 283.

jadikan nasionalisme sebagai madzhab utama dalam puisi-puisinya yang dianggapnya sebagai karunia dan limpahan Ilahi.

Semua makna positif, yang terkandung dalam paham kebangsaan ini adalah makna-makna indah yang tidak diingkari oleh Islam. Itu pula yang menjadi tolok ukur dalam pengaturan negara. Wujud nasionalisme yang anti nilai-nilai universal Islam hanya akan menghilanglenyapkan khazanah warisan sejarah umat Islam, menjatuhkan martabat, dan menghilangkan bagian yang merupakan kunci keistimewaan dan kehormatannya.

Jika yang dimaksud dengan kebangsaan tersebut adalah membangga-banggakan etnis sampai pada tingkat melecehkan dan memusuhi etnis lain serta berjuang demi eksistensinya sendiri, seperti yang pernah diserukan oleh Jerman dan Italia, dan bangsa mana saja yang menganggap etnisnya di atas segala-galanya, maka ini juga merupakan makna yang buruk dan melecehkan nilai-nilai luhur kemanusiaan. Pemaknaan seperti itu akan menggiring masyarakat manusia kepada anarkisme untuk saling membunuh sesama mereka hanya karena sebuah *waham* (pemikiran yang rancu), yang jauh dari hakekat kebenaran.[109]

7. Kebebasan atau Kemerdekaan (*al-Huriyyah*)

Islam tidak menentang kebebasan karena kebebasan merupakan anugrah Tuhan. Namun yang perlu dipertanyakan adalah kebebasan yang mana? Kebebasan insani atau hewani? Kebebasan dalam Islam ialah kebebasan yang berasaskan pada Tuhan sebagai poros dan tolok ukur, bukan humanisme. Jika dalam paham liberalis kepentingan individual lebih diutamakan, dalam Islam kepentingan umum lebih diutamakan dengan memperhatikan kepentingan individu.

[109] al-Banna, Hasan, *Risalah Pergerakan…,* hlm. 284.

Berkaitan dengan kebebasan dalam kaca mata Islam, Ayatullah Syahid Behesyti berkata: "Islam memperkenalkan kebebasan sebagai puncak kekuatan dari penciptaan manusia. Manusia yang bebas dan berpengetahuan selalu menganggap lahan yang tersedia banyak, kekuatannya akan berkembang, akan selalu memotivasi diri dan menemukan jalan keluar. Lalu Islam mengajak manusia untuk bergerak di bawah naungan cahaya kenabian internal berupa akal pikiran. Dengan bantuan akal pikirannya, manusia berusaha untuk mengenal sumber mata air yang lebih agung yaitu wahyu, kenabian, kitabullah dan sunnah para nabi. Setelah melewati tahap ini, ia bukan sekedar manusia berakal saja tetapi merupakan manusia berwahyu. Dengan sarana akal dan wahyu, manusia dapat terbang bebas menuju pada kesempurnaan. Islam menganggap manusia sebagai makhluk yang bebas. Bahkan Islam selalu menekankan jangan sampai manusia berhenti atau mati dalam setiap kondisi yang dihadapinya. Paling tidak berhijrahlah dan jangan menerima begitu saja kondisi lingkungan fasad. Ringkasnya, manusia adalah makhluk bebas, di bawah ruang lingkup undang-undang Tuhan".[110]

Hak untuk mendapatkan kebebasan sama pentingnya seperti hak untuk hidup. Kebebasan dapat diterapkan secara purna pada niat pribadi, kehendak dan penguasaan atas prilaku. Sedangkan kekuasaan penggunaannya secara praktis tergantung pada apakah kebebasan itu membahayakan orang lain atau tidak. Menurut Imam Ali As. bahwa manusia seluruhnya adalah bebas.[111]

Kebebasan berkehendak dan berprilaku yang sebenarnya dapat terwujud apabila berlandaskan akal dan pikiran. Namun jika berasaskan kehendak dan kecenderungan hawa nafsu, maka ia hanyalah kebebasan bohong belaka. Kehendak buruk (batil) dan prilaku

[110] Qanbari, Ayat, *Naqdi bar Humanisme wa Liberalisme*, 1383 QS, Qom, Faroz-e Andisyeh, hlm. 114-116.
[111] Rey Syahri, Muhammad, *Muntakhab Mizan al-Hikmah*, 1422 HQ, Qom, Dar al-Hadits, hah: 132, hadis ke-1485.

zalim, ialah untuk orang-orang yang tidak menggunakan akal pikirannya. Terealisasinya kehendak seperti ini, tidak termasuk kategori kebebasan berprilaku, karena kehendaknya tidak dibarengi oleh akal pikiran.[112]

8. Etika dan Moral (*al-Akhlâq wa al-Adab*)

Istilah "etika" dan "moralitas" adalah dua istilah yang hampir mirip, namun sesungguhnya berbeda. Kata "etika" berasal dari kata Yunani yang dipakai untuk pengertian karakter pribadi, sedangkan "moral" verasal dari kata Latin untuk kebiasaan sosial.[113] Akan tetapi, dalam tulisan ini digunakan istilah "etika".

Etika memiliki pengertian bahwa manusia diharapkan mampu mengatasi sifat-sifat jahatnya dan mengembangkan sifat-sifat baik dalam dirinya. Paul Foulquie mendefinisikan etika sebagai "aturan kebiasaan, yang apabila ditaati dan dipatuhi, akan mengantarkan manusia meraih segenap tujuannya".[114] Biasanya etika sangat terkait dengan persoalan bagaimana meraih kebahagiaan dalam diri manusia. Kita sering mendengar istilah "etika kebahagiaan".

Ada tiga jenis etika, yaitu: etika deskriptif, etika normatif, dan meta-etika. Etika deskriptif adalah sebuah kajian empiris atas berbagai aturan dan kebiasaan moral seorang individu, sebuah kelompok atau masyarakat, agama tertentu, atau sejenisnya. Etika normatif mengkaji dan menelaah teori-teori moral tentang kebenaran dan kesalahan. Sedang meta-etika atau etika analitis tidak berkaitan fakta-fakta empiris atau historis, dan juga tidak melakukan penilaian evaluasi atau normatif. Meta-etika lebih suka mengkaji persoalan-

[112] Omuli, Javadi, *Hak wa Taklif dar Islam*, (Qom: Markaz-e Nasyr-e Isro, 1384), hlm. 290-291.
[113] Dikutip dalam Manhaz Heydarpoor, *Wajah Cinta Islam dan Kristen*, (Bandung: Arasy Mizan, 2004), hlm. 31.
[114] Manhaz Heydarpoor, *Wajah..* hlm. 32

persoalan etika, seperti pertanyaan: apa makna dari penggunaan ungkapan "benar" atau "salah"?[115]

Ketika kita berbicara tentang agama dan moralitas, tentu akan timbul sebuah pertanyaan penting tentang hubungan keduanya, yaitu: apakah moralitas mengandaikan agama? Seringkali kita menyamakan persepsi tentang agama dan moralitas. Banyak orang veragama memandang kaidah-kaidah moralitas itu berkaitan erat dengan agama, dan dianggap bahwa tidak mungkin orang yang sungguh-sungguh bermoral tanpa agama. Seringkali dianggap pula bahwa orang yang bermoral pasti memegang teguh keyakinan agamanya. Demikian hal sebaliknya, orang yang beragama sering dianggap pasti mengarah pada tujuan moralitas. Padahal, kedua terma tersebut belum tentu sepenuhnya mengandung pengertian yang sama.

Ada tiga alasan mengapa kebanyakan orang menganggap pengertian di atas: (1) moralitas pada hakikatnya bersangkut paut pada persoalan bagaimana manusia itu dapat hidup dengan baik; (2) agama merupakan salah satu institusi kehidupan manusia yang paling kuno; dan (3) dalam praktek keberagamaan ada kepercayaan bahwa Tuhan akan memberikan pahala kepada orang yang baik dan menjatuhkan hukuman bagi orang yang jahat, sehingga secara psikologis agama dapat menjadi penjamin bagi hidup yang bermoral.[116]

Agama dapat dijadikan dasar bagi moralitas, karena secara psikologis agama dapat saja dan secara faktual memang tidak jarang mendorong manusia untuk hidup bermoral, sesuai dengan kaidah-kaidah moralitas. Demikian pula, dalam kenyataannya orang yang beragama dengan benar-benar akan membuahkan hidup bermoral yang baik. Menurut J. Sudarminta, walaupun logika di atas bisa dipahami, tapi sesungguhnya prinsip-prinsip dasar moralitas dapat pula dikenali dan dipraktikkan oleh manusia yang tidak beragama yang

[115] Manhaz Heydarpoor, *Wajah.* ., hlm. 32-34
[116] J. Sudarminta, *Etika Umum (Diktat)*, Jakarta: STF Driyarkara, 2001, hlm. 12.

menggunakan pemikiran atau akal budinya.[117] Menurut Mahmud Ayyoub, Islam hadir ke dalam sebuah masyarakat diatur melalui prinsip-prinsip moral yang tidak didasarkan oleh iman terhadap kekuasaan Tuhan, melainkan didasarkan pada adat yang dihormati sehingga mampu membentuk nilai-nilai masyarakat dan struktur moralnya. Islam sangat mempertegas nilai-nilai kebaikan moral, seperti kesabaran, keramahtamahan, dan kejujuran, yang itu tidak saja ditujukan kepada keluarga terdekat, tapi juga bagi seluruh umat manusia, baik bagi anak yatim, orang miskin, dan sebagainya.[118]

Memahami Islam dengan kandungan ajaran moralitasnya perlu dilacak secara historis bagaimana konstruksi bangunan pemikiran Islam ketika Nabi Muhammad mengembangkan Islam pada saat itu. Hal ini penting agar kita mampu menangkap pesan-pesan moralitas Islam dengan baik. Karena, oleh sebagian besar masyarakat Muslim, konstruksi pemahaman tentang Islam selalu dirujuk pada produk aturan syari'at yang didirikan Nabi pada saat beliau sudah menetap di kota Madinah. Kita sering melupakan prosesi sejarah di mana Islam sebenarnya terkonstruksi melalui sebuah proses yang bertahap dan disesuaikan dengan konteks zaman pada saat itu.

Mahmud Muhammad Thaha, pemikir Islam asal Sudan, yang merupakan guru dari Abdullahi Ahmed An-Naim, memberikan perspektif baru dalam melihat Islam dan produk syari'atnya. Beliau membagi Islam pada dua periode, yaitu periode Mekkah (610-622 M.) yang disebut dengan *al-Risālah al-Ūla* (Misi Pertama) dan periode Madinah (622-632 M.) yang disebut dengan *al-Risālah al-Tsāniyah* (Misi Kedua).[119]

---

[117] J. Sudarminta, *Etika*, hlm. 13.
[118] Mahmoud M. Ayyoub, *The Crisis of Muslim History*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 33.
[119] Lihat: Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

Karakter Islam yang terbangun dalam Misi Pertama adalah ajaran-ajaran yang bernuansa universal, substantif, penuh dengan semangat perlindungan hak asasi manusia (HAM), semangat egaliter, dan bercirikan sistem yang demokratis. Sedangkan Islam pada masa Misi Kedua sudah menjadi bangunan keislaman yang cenderung mapan, berorientasi penuh ke dalam, dan penuh dengan aturan-aturan "syari'at" kolektif. Nabi Muhammad Saw. adalah utusan bagi Misi Pertama dan juga diutus untuk Misi Kedua. Allah telah menjelaskan secara rinci Misi Pertama dan memberikan secara global Misi Kedua. Untuk memahami Misi Kedua secara terinci dibutuhkan pemahaman baru terhadap al-Qur'an. Namun, Thaha memberikan catatan bahwa pada dasarnya al-Qur'an itu tidak mungkin dijelaskan secara final. Islam tidak mungkin selesai. Perjalanan Islam adalah perjalanan secara terus-menerus, tidak mengenal akhir dari proses pencarian. Oleh karena itu, menjalankan al-Qur'an dalam bingkai Islam berarti melakukan perjalanan menuju Allah secara terus menerus. Agar bisa menangkap pesan wahyu dan realitas maka perlu menyertakan upaya kontekstualisasi pemaknaan secara dinamis.

Perdebatan teologi juga berimplikasi pada perdebatan tentang etika. Sebagian besar kontroversi bidang etika dalam filsafat Islam ialah bersumber dari perdebatan teologi yang paling pokok.[120] Perdebatan antara kelompok Asy'ariyah dan Mu'tazilah adalah salah satu contoh yang pernah menghiasi sejarah pemikiran Islam.

Menurut kalangan Asy'ariyah, makna etika murni bersifat subyektif, bisa mempunyai makna apabila ada subyek (Allah). Satu-satunya tujuan bertindak moral adalah untuk mematuhi Allah. Bagi mereka, makna moralitas hanya bisa dipahami apabila mampu bertindak selaras dengan kehendak dan perintah Allah.[121] Sedangkan kalangan Mu'tazilah berpendapat bahwa semua perintah Allah be-

[120] Asumsi ini dikemukakan oleh Majid Fakhry, *Etika dalam Islam*, terj. Zakiuddin Baidhawy (Surakarta: Penerbit Pustaka Pelajar Universitas Muhammadiyah, 1983).
[121] Oliver Leaman*, Pengantar Filsafat Islam,* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 127.

nar adanya, dan sifat benarnya terpisah dari perintah Allah. Dia memerintahkan kita untuk melakukan sesuatu yang benar lantaran memang benar adanya, berdasarkan landasan-landasan obyektif, bukan pada perintah Allah. Allah tidak dapat menunut kita untuk melakukan sesuatu yang benar karena aturan-aturan moralitas bukanlah ha-hal yang berada di bawah kendali-Nya.[122]

Perdebatan dua madzhab tersebut masih berlanjut hingga kini. Kalangan Asy'ariyah memandang moralitas berada di bawah kontrol Tuhan, atau dengan pengertian lain moralitas itu mengandaikan agama. Akan tetapi, kalangan Mu'tazilah berpandangan sebaliknya. Mereka memandang moralitas adalah sebuah tindakan rasional manusia dalam melihat mana yang baik dan mana yang buruk, tidak semata ditentukan oleh tuntutan agama.

Salah satu tokoh Asy'ariyah yang banyak mengembangkan teori etika di dunia Islam adalah al-Ghazali. Beliau menghubungkan wahyu dengan tindakan moral. Al-Ghazali menyarankan kepada kita untuk memandang kebahagiaan sebagai pemberian anugerah Tuhan. Al-Ghazali menganggap keutamaan-keutamaan dengan pertolongan Tuhan adalah sebuah keniscayaan dalam keutamaan jiwa. Jadi, dengan menerapkan istilah keutamaan kepada pertolongan Tuhan, al-Ghazali bermaksud menghubungkan keutamaan dengan Tuhan. Tidak ada keutamaan lain yang dapat dicapai tanpa pertolongan Tuhan. Bahkan, al-Ghazali menegaskan bahwa tanpa pertolongan Tuhan, usaha manusia sendiri dalam mencari keutamaan sia-sia, dan dapat membawa kepada sesuatu yang salah dan dosa.[123]

Rupanya, al-Ghazali ingin menyamakan pengertian etika atau moralitas sama halnya dalam teologi Islam. Menurut Amin Abdullah, al-Ghazali jatuh pada "reduksionisme teologis". Artinya, al-Ghazali menempatkan wahyu al-Qur'an menjadi petunjuk utama --atau bah-

[122] Oliver Leaman*, Pengantar* …, hlm. 128.
[123] Selengkapnya lihat: M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 137-138.

kan satu-satunya-- dalam tindakan etis, dan dengan keras menghindari intervensi rasio dalam merumuskan prinsip-prinsip dasar universal tentang petunjuk ajaran al-Qur'an bagi kehidupan manusia.[124]

Amin Abdullah melakukan kajian perbandingan tentang filsafat etika al-Ghazali dan Immanuel Kant, sebagai dua tokoh intelektual representatif dari kalangan Muslim dan Kristiani. Titik perbedaan antara filsafat etika al-Ghazali dan Kant terletak pada penggunaan rasionalitas. Al-Ghazali menyusun teori etika mistik, sedang Kant membangun sistem etika rasional yang teliti untuk menggantikan doktrin metafisika-dogmatik-spekulatif.

Pemikiran etika Islam yang dibangun dengan sistem berpikir rasional adalah madzhab Mu'tazilah. Madzhab ini sering disebut sebagai madzhab rasionalisme dalam pemikiran Islam. Kalangan Mu'tazilah membuktikan kepercayaan-kepercayaan yang hanya diterima lewat perantaraan wahyu dengan argumen-argumen rasional, tapi juga mempercayai akal sebagai pemecah segala persoalan. Misalnya, ketika teks agama bertentangan dengan akal manusia, maka menurut kalangan Mu'tazilah kita harus berpihak pada akal, dan teks agama itu harus ditafsirkan.

Menurut Mu'tazilah, syari'at yang mengajarkan tentang etika, seperti perbuatan baik, harus ditundukkan di bawah kendali akal. Alasannya, wahyu tidak menetapkan nilai tertentu pada sebuah perbuatan baik. Wahyu hanya mengabarkan adanya nilai perbuatan itu, tapi akal-lah yang membuktikan baik-buruknya sebuah perbuatan.[125] Jelas terlihat bahwa Mu'tazilah mengembalikan hukum etika pada prinsip-prinsip rasionalitas.

Madzhab Mu'tazilah sangat mementingkan peran akal karena Tuhan memberikan akal pikiran kepada manusia agar ia mau berpikir. Dengan diberikannya akal ini, manusia mampu menentukan per-

[124] M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali,...*hlm. 143.
[125] Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat Etika*, (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. 43.

buatan, karena ia berkuasa. Manusia dapat memilih mana perbuatan yang baik dan taat kepada Tuhan dengan akal pikirannya. Jadi, akal-lah yang membimbing manusia dalam kehidupan praktisnya.

Dengan demikian, etika sosial Islam harus berlandaskan pada cita-cita keadilan dan kebebasan bagi individu untuk melakukan kebaikan sosial. Etika sosial Islam adalah sebuah pandangan moralitas agama yang mengarahkan manusia untuk berbuat baik antar sesamanya agar tercipta masyarakat yang baik dan teratur.

Bagi madzhab Mu'tazilah, keadilan adalah asas etika. Keadilan Tuhan adalah salah satu lima asas yang diyakini Mu'tazilah. Mereka kerap menerapkan asas keadilan sebelum asas tauhid, sehingga mereka sering disebut sebagai *ahl al-'adl wa al-tawhid*. Dalam madzhab Mu'tazilah, ada korelasi antara asas keadilan dan asas tauhid. Bagi Mu'tazilah, tauhid adalah sifat terpenting dari zat Tuhan, sedang keadilan adalah sifat terpenting dari perbuatan Tuhan. Dengan pengertian keadilan seperti ini, maka ada relasi antara Tuhan dan manusia, sebuah relasi yang berbasis pada keadilan mutlak dari sisi Tuhan. Mu'tazilah berkeyakinan bahwa seluruh yang dilakukan Tuhan sepenuhnya adalah adil.[126]

Definisi keadilan menurut Mu'tazilah, seperti dikutip al-Syahrastani, adalah "kebijaksanaan rasional untuk melakukan perbuatan secara benar dan berguna". Sehingga, dalam pemikiran Mu'tazilah, akal mengharuskan segala perbuatan yang bersumber dari Tuhan dan yang berkaitan dengan manusia mukallaf, berdasarkan pada kebijaksanaan Tuhan dan mengandung maslahat bagi umat manusia.[127] Pengertian keadilan menurut Mu'tazilah juga berarti berbuat menurut semestinya serta sesuai dengan kepentingan manusia.[128] Dengan pengertian demikian, perbuatan manusia perlu didasarkan

[126] Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat*… hlm. 44-45.
[127] Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat …* hlm. 46.
[128] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1972), cet. v, hlm. 125.

atas pertimbangan rasional, menuju pada keadilan, dan mengarah pada kepentingan manusia.

Etika sosial Islam juga harus menjamin adanya kebebasan individu. Menurut Mahmud Thaha, aturan dasar Islam ialah setiap orang bebas hingga secara praksis dia terlihat tidak mampu dalam menjalankan kebebasannya.[129] Kebebasan itu harus diimbangi dengan keharusan menunaikan kewajiban, yaitu bagaimana menjalankan kebebasan secara baik. Jika tidak mampu menjalankan kebebasannya maka kewajibannya harus dicabut melalui "hukum", dengan menyeimbangkan antara kepentingan individu dan kepentingan kolektif.

Mengenai hubungan antara individu dan kelompok dalam Islam, Thaha menjelaskan dengan sangat menarik sekali. Islam menjadikan individu sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Individu diberi kebebasan sebagai pengampu moralitas. Kebutuhan individu terhadap kebebasan mutlak individualnya merupakan perpanjangan dari kebutuhan kelompok terhadap keadilan sosial yang menyeluruh. Islam menata masyarakat sebagai sarana untuk menuju kebebasan dengan landasan tauhid. Sehingga, syari'at dijadikan "jalan dan metode" yang terbagi atas dua tingkatan, yaitu tingkatan individual yang berbentuk ibadah dan tingkatan kelompok yang dimanifestasikan dalam bentuk mu'amalah.[130]

Kebebasan dalam Islam adalah mutlak dan menjadi hak setiap individu sebagai manusia, tanpa memandang agama ataupun etnis, dan sebagainya. Undang-undang dalam Islam adalah suatu peraturan untuk menghubungkan antara kebutuhan individu dan kebutuhan kelompok terhadap keadilan sosial. Sehingga, yang menjadi dasar adalah syari'at individual, bukan syari'at kolektif. Titik pijakan utama adalah pada tingkatan kebebasan individual yang mempengaruhi

[129] Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik*,… hlm. 155.
[130] Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik*,… hlm. 50-52.

keberadaan syari'at pada tingkatan kolektif.[131] Sehingga unsur dasar pada Misi Kedua adalah penerapan syari'at secara dinamis, ada kemungkinan perubahan, dan mengalami proses perkembangan (organis). Syari'at pada masa Madinah bersifat sangat dinamis, sedang syariat pada masa Mekkah bersifat universal dan substantif.

9. Tanggungjawab Sosial (*Takâful al-Ijtimâ'i*)

Teori tanggung jawab sosial dikembangkan setelah kematian Roosevelt, ketika para penerbit berpengaruh tidak populer di kalangan publik. Publik selalu curiga terhadap press, bahkan ketika para pemimpin industri ini diganti dengan yang baru. Press telah merumuskan "kode etika' selama berdekade (Masyarakat Editor Surat Kabar Amerika (ASNE) menerapkan "aturan jurnalisme" (*The Canons of Journalism)* di tahun 1923) dan televisi menjadi media paling populer pada saat itu.

Pada tahun 1970-an, satu dekade setelah diterbitkannya *Four Theories* (*of the press),* media mulai menerapkan standar sosial baru, tidak hanya dengan membuka saluran dan halaman-halamannya untuk gagasan-gagasan baru, tapi juga dengan mempekerjakan wanita dan golongan minoritas. Dengan latar belakang baru, para jurnalis baru tersebut menawarkan perspektif baru. Sejak awal abad ke 19 publikasi minoritas berfungsi sebagai suara untuk komunitasnya masing-masing. Dengan bergabungnya mereka ke media, mereka diharapkan bisa membawa agenda minoritas ke media, sehingga bisa menjaga agar masalah-masalah mereka dipertimbangkan oleh para pemimpin masyarakat dan para pembuat keputusan.

Menilik sejarahnya, gerakan tanggung jawab sosial modern yang berkembang pesat selama dua puluh tahun terakhir ini lahir akibat desakan organisasi-organisasi masyarakat sipil dan jaringannya di tingkat global. Keprihatinan utama yang disuarakan adalah

[131] Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik*,… hlm 53.

perilaku koorporasi, demi maksimalisasi laba, lazim mempraktekkan cara-cara yang tidak fair dan tidak etis, dan dalam banyak kasus bahkan dapat dikategorikan sebagai kejahatan koorporasi. Beberapa raksasa koorporasi transnasional sempat merasakan jatuhnya reputasi mereka akibat kampanye dalam skala global tersebut.[132]

Dalam hukum, tanggung jawab sangat terkait dengan hak dan kewajiban. Islam menganjurkan tanggung jawab agar mampu mengendalikan diri dari tindakan melampaui batas kewajaran dan kemanusiaan. Tanggung jawab bersifat luas karena mencakup hubungan manusia dengan manusia, lingkungan dan Tuhannya. Setiap manusia harus dapat mempertanggungjawabkan perbuatannya. Seorang *mukallaf* (baligh dan berakal) dibebani tanggung jawab keagamaan melalui pertanggungjawaban manusia sebagai pemangku amanah Allah di muka bumi (*khalifah fi al-ardh*).

Tanggung jawab tersebut perlu diterapkan dalam berbagai bidang. Dalam ekonomi, pelaku usaha, perusahaan atau badan usaha lain bertanggungjawab mempraktekannya di dalam lapangan pekerjaan, yaitu tanggung jawab kepada Allah atas perilaku dan perbuatannya yang meliputi: tanggung jawab kelembagaan, tanggung jawab hukum, dan tanggung jawab sosial.

Dalam tanggung jawab sosial, seseorang (secara moral) harus mampu mempertanggung-jawabkan perbuatannya terhadap masyarakat apabila melakukan perbuatan tercela. Tanggung jawab sosial ini diiringi norma-norma sosial, karenanya rasa malu dalam diri seseorang dapat memperkuat tanggung jawab sosialnya. Buchari Alma (2001), menyebutkan karakteristik tanggung jawab pekerjaan ialah hasil pekerjaan barang atau jasa perlu dijaga mutunya supaya jangan sampai mengecewakan konsumen. Untuk menghasilkan produk bermutu tinggi, perlu peningkatan kualitas pekerjanya itu sen-

[132] "Sumbangan Pemikiran BWI pada Penyusunan Peraturan Pemerintah Perihal Tanggung Jawab Sosial Korporasi", The Business Watch Indonesia, Desember 2007.

diri, karena ia merupakan pelaku utama dalam menghasilkan produk bermutu.

Artinya, dalam lapangan pekerjaan, produk barang bermutu dan pekerja yang memiliki sumber daya manusia tinggi merupakan hal yang tak dapat dipisahkan. Lebih jauh lagi, pekerja berkualitas adalah pekerja yang beriman dan bertakwa, berbudi pekerti luhur, penuh dedikasi dan tanggung jawab, sehat jasmani dan rohani serta memiliki keterampilan (*skill*) dalam bidang garapannya.

Di samping itu, dibutuhkan tanggung jawab kuantitas perhitungan angka (*accountability*), karena pertanggungjawaban bukan hanya pada pimpinan tetapi bertanggungjawab kepada Tuhan. Manusia harus konsisten untuk melakukan tanggung jawab terhadap sesama dan lingkungannya (ekologi), karena manusia berada pada dinamika keduanya. Dunia bisnis hidup di tengah-tengah masyarakat. Kehidupan bisnis tidak bisa lepas dari kehidupan masyarakat. Seorang pebisnis atau perusahaan memiliki tanggung jawab sosial, karena bisnis tidak terbatas sampai menghasilkan barang atau jasa kepada konsumen dengan harga murah, tapi menurut Bucari Alma (2003), dipengaruhi oleh etik, peraturan dan aksi konsumen.

Selain dengan masyarakat, perusahaan bertanggungjawab melindungi konsumen melalui pertimbangan dampak terhadap lingkungan hidup. Hal ini, karena banyak perusahaan yang sering melakukan tindakan kurang seimbang, karena tak memperdulikan lingkungan dengan memproduksi barang tak bermutu, cukup sekali buang, makanan mengandung racun, limbah dan lainnya. Kesemuanya itu dapat membunuh (masyarakat) konsumen secara perlahan-lahan.

Tanggung jawab sosial dari bisnis ialah pelaksanaan etik bisnis yang mencakup proses produksi, distribusi barang dan jasa sampai penjagaan kelestarian lingkungan hidup dari ancaman polusi dan sebagainya. Pelaku usaha atau perusahaan tidak hanya bertanggung-

jawab terhadap pemenuhan kebutuhan sesaat konsumen, tapi perlu mempertimbangkan jangka panjang kelangsungan hidup manusia dan ekologi untuk kemaslahatan umum.

Pelaku usaha, perusahaan atau badan-badan usaha komersial lainnya, sudah saatnya memperhatikan hal-hal yang berkaitan keabsahan transaksinya, karena itu merupakan bentuk tanggung jawab yang mula-mula diselidiki. Seharusnya, tanggung jawab dalam setiap kegiatan ekonomi muncul dari kesadaran yang terdapat pada individu maupun dalam penekanan hukum dari pihak berwenang, seperti melalui perundang-undangan.

Saat ini, produk-produk tertentu yang dipasarkan ternyata masih banyak yang mempengaruhi buruknya kondisi lingkungan, baik berupa keruksakan ekologi maupun kesehatan manusia. Padahal, sebagaimana Alimin dkk. (2004), setiap makhluk hidup adalah konsumen atas lingkungan hidupnya. Karena itu, perlu pengawasan terhadap bahaya kerugian yang menimpa pihak masyarkat (konsumen) dan lingkungan hidup.

Berbagai pelanggaran lingkungan, seperti langkanya air bersih akibat limbah pabrik, makanan beracun dan sebagainya telah menyumbangkan berbagai penyakit bahkan kematian warga yang mengkonsumsi. Hal itu, merupakan perbuatan melanggar hukum *(i'tida)* secara tidak langsung yang harus dipertanggungjawabkan pihak pelaku usaha, perusahaan, atau badan-badan komersial.

Daftar Pustaka

Abdul Qadir Djailani. 1995. *Negara Ideal menurut Konsepsi Islam.* Surabaya: Bina Ilmu.

Abu al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wahidi. t.th. *Asbāb al-Nuzūl*, Ditahqiq oleh Abu al-Qasim Hibatullah ibn Salamah Abu Nashr. Kairo: Maktabah al-Dakwah.

Ahmad Azhar Basyir. 1984. *Falsafah Ibadah dalam Islam.* Yogyakarta: Perpustakaan Pusat UII.

Ahmad Mahmud Shubhi. 2001. *Filsafat Etika*. Jakarta: Serambi.

Ahmad, Mustaq. 2005. *Etika Bisnis dalam Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Ahmad Syamsu al-Din. 1411 H./1990 M. *al-Farābi, Hayātuh, śāruh, wa Falsafatuh,* Cet. I. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah.

al-Banna, Hasan. 2002. *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, Buku 1. Solo: Era Intermedia.

al-Farabi. 1939. A*rāu al-Madīnat al-Fādlilat*. Beirut: t.p.

al-Ghazali, Hamid Abdul. 2001. *Peta Pemikiran Hasan al-Banna. Meretas Jalan Kebangkitan Islam*. Solo: Era Intermedia.

Ali Parman. 1995. *Kewarisan dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Alwi Shihab, *Islam Inklusif.* 1999. Bandung: Mizan.

Amin Abdullah, M. 2002. *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Bandung: Mizan.

Amir Syarifuddin. 1984. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung.

Anderson, Benedic. 2001. *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist Press.

Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam*. Jakarta: Paramadina.

Beattie, John. 1972. *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Antropology*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Bimo Walgito. 1987. *Psikologi Sosial: Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM.

Black, Deborah L. 2003. "al-Farabi", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *Ensiklopedi Tematis Islam* terj. oleh Tim Penerjemah Mizan, Cet. I. Bandung: Mizan.

Collins, Gerald O' and Farrugia, Edward G. 1996. *Kamus Teologi*. Yogyakarta: Kanisius.

Chris Heaton, *Ernest Renan, 20th Century Thinker on Nationalism and 19th Century Orientalist*, Departement of Theoretical and Applied Linguistic, University of Edinburgh, United Kingddom.

Dault, Adhyaksa. 2005. *Islam dan Nasionalisme: Reposisi Wacana Universal dalam Konteks Nasional*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Dawan Rahardjo, M. 2002. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci.* Jakarta: Paramadina.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1990. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet.III. Jakarta: Balai Pustaka.

Emerson, Rupert. 1960. *From Empire to Nation. The rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples*. Boston: Beacon Press.

Fazlur Rahman. 1996. *Tema Pokok al-Qur'an.* Bandung: Pustaka.

Hodgson, M. G. S. 1974. *The Venture of Islam*, jilid. 1. Chicago: University of Chicago Press.

Ibn Taimiyah. 1398 H. *Majmū'ah al-Fatawā,* Juz XV. Saudi Arabia: al-Thab'ah as-Sa'udiyah.

_____. t.th. *al-Siyāsah al-Syar'iyah.* Mesir: Dār al-Kutub al-Arabi.

Imarah, Muhammad. 1998. *Perang Terminologi Islam versus Barat*. Jakarta: Rabbani Press.

Ira, Lapidus. 1999. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, Paul D. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid 2 (terj. oleh Robert M. Z. Lawang). Jakarta: Gramedia.

Koentjaraningrat. 1992. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

Kontowijoyo. 1997. *Paradigma Islam dan Identitas Politik Umat Islam*. Jakarta: Mizan.

Leaman, Oliver. 2001. *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.

Mahmud Muhammad Thaha. 2003. *Arus Balik Syariah*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS.

Mahmoud M. Ayyoub. 2004. *The Crisis of Muslim History*. Bandung: Mizan.

Majid Fakhry. 1983. *Etika dalam Islam*, terj. Zakiuddin Baidhawy. Surakarta: Penerbit Pustaka Pelajar Universitas Muhammadiyah.

Majid Khadduri. 1999. *Teologi Keadilan Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.

Manhaz Heydarpoor. 2004. *Wajah Cinta Islam dan Kristen*. Bandung: Arasy Mizan.

Masdar Farid Mas'udi. 1997. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, cet. II. Bandung: Mizan.

Muhammad Muslehuddin. 1991. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Muslim Abdurrahman. 1997. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Pirdaus.

Naqvi, Ali Muhammad. 1996. *Voice of Jammu and Kashmir: Islam dan Nationalisme*, edisi Juni-Juli 1996, Nomor 14.

Nasution, Harun. 1972. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Cet. V. Jakarta: UI Press.

Nurcholish Madjid. 1992. *Islam: Doktrin dan Peradaban.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

_____. 1998. ”Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, hlm. 184. Jakarta: Gramedia.

_____. 2003. *Indonesia Kita*. Jakarta: Universitas Paramadina.

Omuli, Javadi. 1384 H. *Hak wa Taklif Dar Islam*. Qom: Markaz-e Nasyr-e Isro.

Poerwodorminta, W. J. S. 1996. *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka.

Qanbari, Ayat. 1383. *Naqdi bar Humanisme wa Liberalisme*. Qom: Faroz-e Andisyeh.

Rey Syahri, Muhammad. 1422 H. *Muntakhab Mizan al-Hikmah*. Qom: Dar al-Hadits.

Sayyed Hossein Nasr. 1984. *Islam Cita dan Islam Fakta* (Jakarta: Yayasan Obor.

Sayyid Qutub. t.th. *Tafsir Fî Zhilāl al-Qur'ān*, jilid 1. Kairo: Dar al-Syuruq.

Soerjono Soekanto. 1982. *Sosiologi Suatu Pengantar.* Jakarta: Rajawali Pers.

Sudarminta, J. 2001. *Etika Umum (Diktat Kuliah)*. Jakarta: STF Driyarkara.

Syafe'i Anwar. M. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia.* Jakarta: Paramadina.

Turner, Bryan S. 2005. *Menggugat Sosiologi Sekuler: Studi Analisis atas Sosiologi Weber*. Yogyakarta: Suluh Press.

Weber, Max. 1962. *Sosiologi Agama*, cet. kedua. Yogyakarta: Ircisod.

Yusuf bin Abdulllah bin Abdel Bar. 1674 H. *al-Isti'ab*, Tahqiq Ali Muhammad. Beirut: Dār al-Jail.

DAKWAH *HIZBIYYAH* SEBAGAI GERAKAN DAKWAH POLITIK

Dr. Ahmad Sarbini

A. Pendahuluan

Islam adalah agama dakwah, ia menyeru kepada perbaikan sejati. Ia juga berusaha merombak sistem sosial jahiliyah di mana pun adanya dan menggantinya dengan sistem sosial Islam yang luhur dan beradab. Tentu saja, tugas raksasa ini tidak dapat digarap secara individual atau dengan pendekatan-pendekatan yang bersifat parsial. Ia membutuhkan barisan tenaga segar yang solid dan pendekatan-pendekatan yang profesional, sehingga dakwah tampak menjadi sebuah gerakan padu yang tertata apik dan bersifat komprehensif dalam mengemban misi transformasi Islam dalam kehidupan nyata.

Seiring dengan perintah dakwah, menata gerakan dakwah yang sistematis dan terorganisasi secara baik merupakan tugas suci yang diamanatkan Allah kepada setiap penolong dan pembela agama-Nya. Bahkan Allah amat menyukai kegiatan apa saja yang berkaitan dengan perjuangan penegakan kalimat-Nya dilakukan secara teratur dan terencana rapi. Allah berfirman: "Sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang dijalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh" (Q. S. al-Shaf [61]: 4).

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abu Sa'id al-Khudri Ra., Rasulullah Saw. bersabda: "Terdapat tiga go-

longan yang Allah tersenyum melihat mereka: seorang laki-laki yang melakukan shalat malam, suatu kaum ketika mereka berbaris untuk melakukan shalat, dan suatu kaum ketika mereka berbaris untuk berjihad melawan musuh".[1]

Dalam pengertian umum, yang dimaksud dengan gerakan dakwah adalah segala aktivitas yang berkaitan dengan pelaksanakan dakwah. Substansi kegiatannya mengajak manusia ke jalan Allah, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar*. Atau segala usaha yang ditujukan untuk mengolah kenyataan hidup dan kehidupan manusia agar mau mengerjakan yang baik (bernilai positif) dan meninggalkan apa saja yang buruk (bernilai negatif) dalam seluruh segi kehidupannya. Dengan demikian di sepanjang hidup dan kehidupan manusia akan terjadi *ishlah* dan *ihsan*. *Ishlah* adalah usaha untuk perbaikan keadaan atau penetapan sesuatu menurut ketentuan yang seharusnya. Sedangkan *ihsan* adalah usaha ke arah memperbagus sesuatu hal, sehingga lebih memberikan kemanfaatan bagi kehidupan. *Ishlah* dan *ihsan* dalam hubungannya dengan aspek jasmani manusia akan melahirkan kemakmuran material, dan dalam hubungannya dengan aspek ruhani manusia akan membuahkan kesejahteraan spiritual.[2]

Sementara dalam batasan khusus, gerakan dakwah bermakna sekumpulan individu muslim yang secara bersama-sama melakukan kegiatan dakwah dalam satu kesatuan kerja yang sistimatis dan terorganisir dengan baik. Gerakan dakwah seperti ini kemudian disebut sebagai gerakan dakwah *hizbiyyah*. Dalam batasan khusus ini, gerakan dakwah mengandung makna sebagai gerakan bersama (*'amal jama'i*) yang di antara ciri aktivitasnya merupakan produk suatu ke-

[1] Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir, Jilid 4,* (*Taisiru al-Aliyyul Qadir li Ikhtishari Tafsir Ibnu Katsir*, Diterjemahkan oleh Syihabuddin), Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hlm. 687.

[2] Abu Riswan, dalam Amrullah Ahmad (Peny.), *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial-Budaya*. Yogyakarta: PLP2M, 1985, hlm. 12-13.

putusan jamaah yang disesuaikan dengan sistem (*manhaj*) dan tujuan yang telah ditentukan bersama.[3]

B. Latar Gerakan Dakwah *Hizbiyyah*

Secara historis terdapat beberapa pendorong lahirnya gerakan dakwah *hizbiyyah*. Pertama, secara *syar'i* Allah memerintahkan agar ada sekelompok jamaah dari golongan hamba-hamba-Nya yang berupaya memperjuangkan tegaknya hukum Allah di muka bumi. Hal ini antara lain seperti ditegaskan Allah dalam al-Qur'an: "Dan hendaklah ada di antara kamu sekelompok umat yang menyeru kepada kebaikan, memerintahkan yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, dan mereka itulah orang-orang yang beruntung" (Q. S. Ali Imran [3]: 103).

Menurut Syaikh Taqiyuddin al-Nabhani[4], kata *ummat* dalam ayat di atas menunjukkan pengertian *jamaah khusus* yang menghimpun anggota-anggotanya dalam ikatan yang membentuk satu kesatuan dan melaksanakan aktivitas dakwah. Sebab kata "ummat" dalam ayat tersebut diawali kata "*minkum"*, yang artinya "di antara kamu sekalian" (jamaah kaum muslimin keseluruhan). Berdasarkan sighat amr "*waltakun minkum ummatun*", maka *qarinah*nya menunjukkan atas wajibnya terdapat sekelompok jamaah khusus yang mengemban misi dakwah. Dengan demikian, lahirnya suatu gerakan bersama yang mengemban misi dakwah secara normatif merupakan satu gerakan yang timbul atas dorongan kewajiban *syar'i*.

Kedua, kesadaran untuk mengemban misi dakwah yang dilakukan secara bersama, dalam arti melibatkan banyak pihak yang terkoordinasi, sudah muncul sejak masa Rasulullah Saw. Hal ini tampak dari tahapan-tahapan perkembangan dakwah yang dilakukannya,

[3] Ahmad Juwaini, *Gerakan Dakwah Islam 2000*, Bandung: Pustaka Misykat, 1997, hlm. 3.
[4] *Ibid.,* hlm. 4.

baik menyangkut variasi kegiatan maupun dalam menyusun strategi dan taktik yang ditempuhnya. Dalam kaitan ini gerakan dakwah Rasulullah Saw. tidak dilakukan secara individual. Sejak awal, ia sudah sangat mementingkan terbentuknya suatu gerakan bersama yang teratur. Untuk kepentingan ini, Rasulullah Saw. memilih personil-personil yang handal, solid, berkepribadian kuat, dan profesional. Sebut saja misalnya Khadijah Ra., Hamzah, Abu Bakar Siddiq, Ali bin Abi Thalib, Umar bin Khathab, Utsman bin Affan, adalah beberapa nama barisan personil dakwah Rasulullah Saw. yang sangat handal dan turut menyokong suksesnya gerakan dakwah yang dilakukan Rasulullah Saw.[5]

Salah satu contoh penting perjalanan dakwah Rasulullah Saw. yang sarat dengan makna koordinasi dan manajerial yang handal adalah ketika beliau melakukan hijrah dari Makkah ke Madinah, di mana saat itu Rasulullah Saw. telah dikepung untuk dibunuh. Dalam perjalanan ke Madinah, Rasulullah Saw. telah mempersiapkan Ali bin Abi Thalib untuk tidur di tempat tidur Rasulullah Saw. sebagai strategi kamuflase. Arah yang dituju Rasulullah Saw. yang ditemani sahabat Abu Bakar tidak langsung mengarah ke Madinah tapi ke arah yang berlawanan, yakni gua Tsur. Ini dimaksudkan untuk menghindari kejaran pembunuh bayaran dari kaum musyrikin Quraisy. Lalu jejak kaki Rasulullah Saw. dihapus oleh serombongan domba gembalaan milik Abu Bakar yang digembalakan oleh Amir bin Fuhairah, sehingga perjalanannya tidak meninggalkan jejak. Rasulullah Saw. juga bersembunyi di gua Tsur selama tiga hari, untuk menunggu saat kondusif melanjutkan perjalanan. Selama tiga hari tersebut suplai makanan dilakukan oleh Asma binti Abu Bakar ditambah hasil perahan susu domba yang digembalakan Amir bin Fuhairah, dan ini merupakan hasil perencaaan logistik yang matang. Selama di gua

[5] Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam,* (*The Preaching of Islam*, Diterjemahkan oleh A. Nawawi Rambe), Jakarta: Widjaya, 1985, hlm. 16-40; Fathi Yakan, *Bagaimana Kita Memanggil kepada Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 10-164.

Tsur, informasi perkembangan gerak-gerik orang-orang Quraisy terus dipantau melalui transfer informasi dari Amir bin Fuhairah dan Asma binti Abu Bakar. Lalu diputuskan untuk melanjutkan perjalanan dan akhirnya Rasulullah Saw. sampai ke Madinah, kota yang menjadi tujuannya. Inilah sekilas peristiwa yang menunjukkan bahwa perjalanan dakwah Rasulullah Saw. dilakukan dengan kerjasama, koordinasi, dan manajemen yang handal.[6]

Ketiga, secara fungsional dakwah merupakan kegiatan yang panjang dan kompleks. Ia tidak bisa tuntas dalam satu-dua generasi, terlebih hanya dengan jumlah sumber daya yang terbatas. Di samping itu, gerakan dakwah banyak menghadapi tantangan berat, terutama tantangan dari pihak-pihak yang tidak suka melihat cahaya Islam bersinar di bumi ini. Dengan alasan ini, maka pelaksanaan dakwah perlu dikelola secara sistematis dalam sebuah gerakan terorganisasi yang profesional sebagaimana yang dilakukan Rasulullah Saw. sehingga setiap langkah yang ditempuhnya benar-benar efektif dan efisien. Dengan kata lain, gerakan dakwah perlu dilakukan secara terkoordinsi dan terorganisasi dengan baik yang dalam langkah-langkah pelaksanaannya ditempuh melalui proses manajerial yang profesional dan dukungan sejumlah personil yang handal.[7]

C. Dakwah *Hizbiyyah* dan Gerakan Politik

Sekalipun secara historis *tapak lacak*-nya amat kuat, namun memberikan pemahaman yang sinergis antara dakwah dan politik bukanlah hal yang mudah. Terlebih masih berkembang pandangan pada sebagian masyarakat, termasuk pada sebagian pelaku dakwah bahwa dakwah dan politik memiliki paradigma gerakan yang sangat berbeda. Dakwah dinilai sebagai gerakan suci yang dilandasi oleh kebersihan hati, keikhlasan, dan semangat pengorbanan yang tinggi

[6] Juwaini, *op. cit.,* hlm. 34-35.
[7] Anwar Masy'ari, *Study tentang Ilmu Dakwah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1981, hlm. 51.

tanpa pamrih untuk menegakkan agama Allah. Sementara politik sering diidentikkan dengan kekuasaan atau cara-cara mendapatkan kekuasaan yang di dalamnya sarat dengan kepentingan duniawi, persaingan, penuh intrik, dan cenderung menghalalkan segala cara yang dipandang jauh dari nilai-nilai kesucian. Malah "kekuasaan" itu sendiri, yang merupakan tujuan utama gerakan politik, dipandang sebagai instrumen yang cenderung menyeleweng: *power tends to coorupt, absolute power corrupts absolutely*. Dengan cara pandang seperti ini, maka dakwah dan politik merupakan dua hal yang tidak saling berhubungan, dan karenanya keduanya tidak dapat dipersatukan.

Atas dasar pandangan seperti itu, tidak sedikit aktivitas dakwah (dilakukan persorangan ataupun kolektif) yang memisahkan atau bahkan menjauhkan diri dari kancah politik. Hal ini seperti diungkapkan Hasan al-Banna bahwa sedikit sekali kaum muslimin yang berbicara tentang dakwah dan politik secara terpadu, kecuali cenderung memisahkan keduanya, dan masing-masing ditempatkan secara independen. Hal ini karena menurut mereka keduanya tidak mungkin bersatu dan dipertemukan. Gerakan dakwah mereka disebut gerakan dakwah nonpolitik dan agenda-agenda gerakan dakwah mereka tidak ikut campur dalam urusan politik. Malah kebijakan kolektif gerakan dakwah nonpolitik mereka ini, lanjut al-Banna, secara tegas dinyatakan dalam anggaran dasar dan anggaran rumah tangga organisasi dakwah yang mereka bentuk.[8]

Memandang politik sebagai fenomena kekuasaan semata dan tidak berhubungan dengan aktivitas dakwah dapat dinilai terlalu menyederhanakan masalah, bahkan cenderung salah kaprah dan ahistoris. Sebab, secara historis gerakan dakwah sesungguhnya bersinergi dengan politik. Gerakan dakwah Nabi Saw. malah menginspi-

[8] Lihat Cahyadi Takariawan, *Integrasi Politik dan Dakwah*, http://www.dakwatuna.com.

rasi bahwa mensinergikan dakwah dengan politik merupakan sebuah keniscayaan. Diawali dari gerakan dakwah Makkah misalnya, Nabi Saw. mengajarkan bagaimana membangun basis-basis dukungan, mengkonsolidasi kekuatan, dan melakukan diplomasi-diplomasi, yang kesemuanya itu merupakan agenda dakwah politik. Demikian halnya di Madinah, Rasulullullah Saw. pun melanjutkan gerakan dakwah politik ini dengan membangun kekuasaan dan memprakarsai lahirnya masyarakat madani di mana ia secara langsung memerankan diri sebagai pemimpin negara, melakukan aktivitas politik, mengelola masyarakat, membangun tapal batas kekuasaan, membentuk sistem pertahanan, menjalin diplomasi dengan negara-negara tetangga, dan bahkan melakukan perang untuk melindungi masyarakat dan mempertahankan kedaulatan negara.[9]

Dakwah politik yang dicontohkan Nabi Saw. di atas mengandung makna bahwa tugas dakwah dapat dilakukan melalui jalan politik. Atau melakukan gerakan dakwah dengan melakukan aktivitas politik. Pun dapat juga bermakna memadukan aktivitas dakwah dengan kegiatan politik. Aktivitas politik adalah segala aktivitas yang terkait dengan masalah kekuasaan sekaligus terkait dengan pengaturan urusan kemasyarakatan. Dengan demikian, dakwah politik tidak hanya semata berhubungan dengan kekuasaan, melainkan juga berhubungan dengan pengaturan segala hal yang terkait dengan kepentingan kemasyarakatan. Dakwah politik merupakan gerakan terorganisasi yang dilakukan kaum muslimin dengan ikut serta mengatur pemerintahan, membangun ketahanan ekonomi dan sosial, dan mengembangkan peradaban yang sejalan dengan visi dan misi dakwah.[10]

Bukti historis lain yang menegaskan sinergi antara politik dengan gerakan keagamaan Islam (sebut: dakwah) adalah Nabi Saw.

---

[9] Khuzaifah Hanum, *Dakwah, Politik, dan Indonesia*, http://hanumisme.wordpress.com.

[10] M. Shiddiq Al Jawi, "Konsekuensi Dakwah Politik", http://www.al-khilafah.org.

sendiri yang pertama kali memperkenalkan istilah "siasah" (politik) dalam kehidupan kaum muslimin.[11] Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah yang berbunyi:

كا نت بنو اسرأيل تسوسهم الانبياء كلّما هلك نبيّ خلفه نبيّ وانّه لا نبيّ بعدى وسيكون خلفاء فيكسرون. قلوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الاوّل فالاوّل اعطوهم حقّهم فانّ الله سائلهم عمّا استدعاهم.

Kaum Bani Israil, siasah kenegaraan mereka dipimpin oleh para Nabi. Setiap meninggal seorang Nabi, dia digantikan oleh Nabi yang berikutnya. Sesungguhnya aku tidak ada Nabi yang menggantikan di belakang aku, yang akan ada hanyalah khalifah-khalifah (kepala negara) yang jumlah mereka adalah banyak. Kemudian para sahabat bertanya: lalu apakah perintah Nabi yang mesti kami jalankan pada waktu itu nanti? Nabi Saw. menjawab: penuhilah kewajibanmu kepada para khalifah (kepala negara) yang pertama, kemudian berurutan yang di belakangnya. Serahkanlah kepada mereka hak memegang pemerintahan. Sesungguhnya Allah akan meminta pertanggungjawaban atas jalannya pemerintahan yang dipercayakan Allah kepada mereka.

Berkaitan dengan sabda Nabi Saw. di atas, seorang ahli hadits, Qisthillani (851-923 H.),[12] menafsirkan bahwa perkataan "tasūsuhum al-anbiyā'" maksudnya adalah "urusan pemerintahan mereka dipimpin oleh para Nabi, sebagaimana halnya para pemimpin negara mengelola pemerintahannya untuk mengurus rakyatnya". Selanjutnya mengenai perkataan "*fū bi bai'at al-awwali fa al-awwali*", penuhilah kewajiban kepada para kepala negara (khalifah), mengandung maksud "kesetiaan dan ketaatan, karena dengan demikian berarti kamu menjunjung tinggi akan agama dan mencegah terjadi-

[11] Zainal Abidin Ahmad, *Ilmu Politik Islam* Jilid I, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hlm. 30.
[12] *Ibid.,* hlm. 31.

nya kekacauan dan kejahatan. Jadi, amat jelas bahwa istilah "siasah" dalam hadits Nabi Saw. di atas mengandung makna kenegaraan atau mengandung makna pengurusan soal-soal pemerintahan untuk membangun, memperbaiki, dan melayani kepentingan masyarakat berlandaskan sendi-sendi ajaran Islam.

Berdasar bukti historis ini, tidaklah berlebihan kalau Nabi Saw. dipandang sebagai pemimpin dan sekaligus pelopor yang telah berjasa memberi isi yang begitu bermakna tentang soal-soal kenegaraan ini dengan istilah "siasah" yang dipopulerkannya. Inilah barangkali maknanya dari banyak komentar para pakar bahwa Nabi Saw. bukan saja telah menegakkan suatu agama baru, tapi juga telah menegakkan suatu politik baru (*Muhammad not only found a new religion, but astablished a new polity*). Nabi Saw. telah berjasa mengubah tradisi Jahiliyah yang stagnan menjadi tradisi Islam yang dinamis, yang memiliki kesadaran politik (*political minded*) yang kuat. Kelahirannya di dunia di samping sebagai utusan Allah untuk menyebarkan agama Islam yang suci, ia juga menjadi pemimpin negara yang mengajarkan sebuah idiologi berbasis Islam.[13]

Pada era selanjutnya, siasah Islam yang diajarkan Nabi Saw. ini mengalami perkembangan yang sangat pesat dan menempati kedudukan yang penting di masyarakat, serta tidak terpisahkan dari agenda-agenda dakwah. Atas dasar ini sehingga para sarjana politik Islam berani menampilkan "siasah Islam" sebagai ilmu pengetahuan yang berdiri sendiri yang mempunyai syarat-syarat yang cukup untuk mendapatkan pengakuan sebagai *science*. Karena demikian pentingnya kedudukan politik dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa ini, sehingga seorang ahli politik Islam, Mohammad Kurdi Ali[14] mengatakan bahwa ilmu politik adalah termasuk ilmu yang paling sulit tapi sangat dibutuhkan oleh manusia. Gambaran kebutuh-

[13] *Ibid.,* hlm. 33-36.
[14] *Ibid.,* hlm. 48.

an manusia akan politik ini ia tegaskan laksana kebutuhan manusia akan air dan udara.

وحا جة الامم الى السّياسةكحا جتها الى الماء والهواء.

Kebutuhan bangsa-bangsa kepada politik, sama dengan kebutuhan manusia kepada air dan udara.

D. Penutup

Berdasar analisis historis di atas, bahwa lingkup aktivitas politik yang diajarkan Nabi Saw. amat luas. Ia tidak hanya menyangkut soal-soal kenegaraan dan pelayanan terhadap berbagai kepentingan masyarakat, tapi juga menyangkut kegiatan transformasi ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat, dan itu semua merupakan tugas-tugas kerasulan yang penting. Dalam konteks historis, dakwah dan politik bukan hanya bersinergi tapi juga menjadi sebuah agenda strategis implementasi *ishlah* dan *ihsan* dalam mewujudkan kemakmuran material dan memperkuat bangunan spiritual masyarakat berbasis nilai-nilai Islam yang dilakukan secara bersama (kolektif), sistematis, terorganisir, dan profesional. Hal mana yang demikian itu sejalan (relevan) dengan salah satu bentuk tugas dakwah yang suci yang disebut dengan dakwah *hizbiyyah*.

Dengan demikian, dakwah *hizbiyyah* yang mengandung makna gerakan bersama (‘amal jama’i) kaum muslimin yang dilakukan secara sistematis, terorganisir, dan profesional untuk mewujudkan *ishlah* dan *ihsan* dalam tatatan kehidupan kenegaraan dan kemasyarakatan, dapat disebut sebagai gerakan dakwah politik. *Wallahu a’lam bi al-shawab*.

Daftar Pustaka

Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, 2000. *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir, Jilid 4,* (*Taisiru al-Aliyyul Qadir li Ikhtishari*

Tafsir Ibnu Katsir, Diterjemahkan Oleh Syihabuddin). Jakarta: Gema Insani Press.

Abu Riswan, dalam Amrullah Ahmad (Peny.). 1985. *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial-Budaya*, hlm. 12-13. Yogyakarta: PLP2M.

Ahmad Juwaini. 1997. *Gerakan Dakwah Islam 2000*. Bandung: Pustaka Misykat.

Thomas W. Arnold. 1985. *Sejarah Da'wah Islam* (Diterjemahkan Oleh A. Nawawi Rambe). Jakarta: Widjaya.

Fathi Yakan, 1978. *Bagaimana Kita Memanggil kepada Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Anwar Masy'ari, 1981. *Study tentang Ilmu Dakwah*. Surabaya: Bina Ilmu.

Cahyadi Takariawan, "Integrasi Politik dan Dakwah", dalam http:// www. dakwatuna. com.

Khuzaifah Hanum. "Dakwah, Politik, dan Indonesia", dalam http:// hanunisme.wordpress.com.

M. Shiddiq al-Jawi. "Konsekuensi Dakwah Politik", http://www.al-khilafah.org.

Zainal Abidin Ahmad. 1977. *Ilmu Politik Islam* Jilid I. Jakarta: Bulan Bintang.

KARAKTERISTIK MASYARAKAT DAKWAH

Dr. Rohmanur Aziz

A. Pendahuluan

Ada fenomena yang dapat menjadi pelajaran di Fakultas Dakwah dan Komunikasi yaitu dalam hal memperlakukan satu surat dalam al-Quran yaitu Surat al-Nahl ayat 125. Bagi mahasiswa Fakultas Dakwah dan Komunikasi, ayat ini seolah menjadi ayat wajib hafal walaupun kebanyakan kandas hanya sampai kalimat *bi al-hikmah*. Setiap mata kuliah yang berhubungan dengan konsep dan keilmuan dakwah, para dosen dan mahasiswa tidak pernah bosan untuk menyitir ayat ini. Keluasan ayat ini menjadi sempit dan terjadi pendangkalan terhadap maknanya. Layaknya fenomena ayam mengerami telur, bagi kebanyakan orang dianggap biasa dan tidak lebih dari sekedar proses regenerasi sang induk ayam. Tapi lain halnya bagi seorang bernama Thomas Alfa Edison, telur ayam yang ada di kandangnya, malah diambil alih untuk dierami. Layaknya induk ayam, Edison sabar mengerami telur-telur ayam hingga menetas dan ia pun menjadi ibu dan ayah dari anak-anak ayam. Sekilas, kisah ini menggambarkan "kegilaan" seorang Edison, namun jika dicermati ternyata fenomena itu menjadi dahsyat setelah hasil "tapabrata" Edison di kandang ayam menghasilkan lampu pijar hingga penemuan itu berkembang hingga sekarang.

Ini hanya analogi bahwa pemaknaan terhadap ayat-ayat quraniyah (tekstual) dan kauniyah (kontekstual) perlu dioptimalkan dan didukung oleh kearifan yang luhur sehingga bertemu pada kesejatian makna. Yang dimaksud dengan kesejatian makna adalah pada

saat terjadi korelasi positif antara penjelasan tentang hakikat ayat yang diketahui dengan nilai guna bagi kemanfaatan peradaban manusia.

Penjelasan dari al-Nahl ayat 125 seyogianya lebih membumi dengan langkah-langkah rinci secara operasional. Perintah dakwah pada ayat tersebut difahami sebagai formalisasi kehendak Allah agar Nabi dan umatnya hidup dan menjalani kehidupan yang sesuai dengan kehendak-Nya. Adapun kehendak atau iradah Allah dalam dakwah adalah dengan hikmah, nasihat yang baik, dan dialektika yang santun dan ketiga-tiganya adalah pilihan jalan yang Allah ajarkan kepada Nabi dan umatnya sehingga ketiganya menjadi pilihan untuk mengembangkan ajaran Islam kepada seluruh umat manusia yang karakteristiknya memerlukan tiga pendekatan itu. Sebagaimana alat transportasi ada darat, laut dan udara, dakwah pun demikian. Hikmah adalah jalan darat sebagaimana dicontohkan oleh Lukman al-Hakim yang senantiasa sabar mendakwahi anak-anaknya secara langsung tatap muka (*face to face*) agar mereka senantiasa menyembah Allah dengan sungguh-sungguh. *Mawidzah hasanah*, layaknya dakwah jalur udara dapat dilakukan dengan nasihat-nasihat jarak jauh dengan media elektronik memanfaatkan gelombang elektromagnetik untuk mengajak manusia agar patuh pada Allah walaupun tidak melihat-Nya. *Goals* dari *maw'idzah hasanah* adalah menjadikan mad'u sebagai manusia yang punya integritas moral tinggi. Sedangkan *wa jaadil hum bi al-lati hiya ahsan* adalah gambaran dialektika kesantunan layaknya angkatan laut yang harus menaklukan samudera untuk sebuah kemenangan dan mendapat tujuan yang diharapkan.

Sehingga tiga jalan yang Allah ajarkan dalam al-Nahl 125 berujung pada kesatuan tujuan yaitu keterpeliharaan tatanan sistem kehidupan sebagaimana terpeliharanya semesta raya yang dipelihara oleh Allah. Penampakan kesederhanaan al-Nahl 125 adalah representasi ke-Maha Agungan dan ke-Maha Bijaksanaan Allah dalam

penyampaian firman-firman-Nya. Namun, ketidakberdayaan dan kelemahan manusia membuat luasnya samudera ilmu Allah terhijab tidak menembus bumi dan tidak menjadi seperti jejak-jejak para nabi dalam menyampaikan pesan-pesan bernilai Maha Tinggi.

Pada mulanya, manusia lahir dalam keadaan suci kemudian tumbuh diiringi dengan kotoran dosa. Dakwah Islam menjadi upaya proses penyucian manusia agar kembali suci untuk menghadap Tuhan Yang Maha Suci dengan penuh kepantasan berupa kesucian diri.

B. Pendekatan Dakwah

Eksistensi kegiatan keagamaan di masyarakat tidak terlepas dari kegiatan yang sifatnya ritual, rutin dilaksankan sesuai agenda agama masing-masing dan ada kegiatan yang sifatnya sosial dengan waktu yang lebih leluasa diagendakan oleh kehendak masyarakat. Fungsi kegiatan keagamaan adalah untuk mewujudkan penghambaan manusia sebagai makhluk kepada Tuhannya dengan menjalankan berbagai aturan dan tuntunan agama. Posisi agama tentunya difahami sebagai representasi kehendak Tuhan yang diturunkan dalam kitab suci (*secred books*) melalui perantara para Nabi dan Rasul sebagai utusan Tuhan. Fungsi kegiatan keagamaan ini pada gilirannya menggerakkan peradaban manusia baik yang sifatnya duniawi materialistik (*world view*) maupun yang sifatnya ukhrawi eskatologis. Hal ini yang memicu Wilfred Cantwell Smith menyampaikan usulan bahwa *kitab suci adalah sebuah aktivitas manusia*.[1]

Smith telah menguatkan kerasulan Nabi Muhammad Saw. yang dalam gambaran isterinya Siti 'Aisyah, akhlaq Nabi itu: "*kaana khuluquhu al-Quran"* (aktivitasnya adalah al-Quran). Ini yang kemudian Quraish Shihab menyebut bahwa al-Quran al-Karim adalah suatu kitab dakwah yang mencakup sekian banyak permasalahan atau

[1] Wilfred Cantwell Smith, *Kitab Suci Agama-Agama,* Mizan Media Utama*,* Bandung, 2005, hlm. 22.

unsur dakwah, seperti da'i (pemberi dakwah), mad'u (penerima dakwah), da'wah (unsur-unsur dakwah), metode dakwah dan cara-cara penyampaiannya.[2] Terdapat beberapa pendekatan operasional dakwah yang dilaksanakan oleh Nabi Muhammad Saw. Sebagaimana uraian di bawah ini.

1. Pendekatan Personal

Pendekatan dengan cara ini individual yaitu antara da'i dan mad'u langsung bertatap muka sehingga materi yang disampaikan langsung diterima dan biasanya reaksi yang ditimbulkan oleh mad'u akan langsung diketahui. Pendekatan dakwah seperti ini pernah dilakukan pada zaman Rasulullah ketika berdakwah secara rahasia. Meskipun demikian tidak menutup kemungkinan di era modern ini pendekatan personal tetap harus dilakukan karena mad'u terdiri dari berbagai karakteristik. Di sinilah letak elastisitas pendekatan dakwah.

Pendekatan personal dilakukan oleh Nabi sejak turunnya wahyu pertama kepada orang-orang terdekatnya secara rahasia. Pendekatan model ini dilakukan agar tidak menimbulkan guncangan reaksioner di kalangan masyarakat Quraisy mengingat saat itu mereka masih berpegang teguh kepada kepercayaan animism warisan leluhur mereka. Dakwah secara personal ini berlangsung selama tiga tahun, dan di antara yang beriman pada saat itu adalah Khadijah binti Khuwalid, Ali bin Abi Thalib, Zaid bin Haritsah, Abu Bakar al-Sidik, Ustman bin Affan, Zubair al-Arqam dan lain sebagainya.[3]

2. Pendekatan Pendidikan

Pada masa Nabi, dakwah melalui pendidikan dilakukan beriringan dengan masuknya Islam kepada para kalangan sahabat.

[2] Lihat Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran, Bandung,* Mizan, hlm.193.
[3] Ibnu Sa'ad, *al-Thobaqat al-Kubra*, Beirut: Dar el-Fikr, 1980, hlm. 199.

Kegiatan ini dilakukan dari rumah ke rumah, maka rumah sahabat al-Arqam ibn Abi Arqam dijadikan sebagai tempat pertama penyampaian dakwah Islam secara berkelompok, selain itu tempat lain yang digunakan adalah as-Shuffah, Dar al-Qura, dan Kuffah.

Begitu juga pada masa sekarang ini, kita dapat melihat pendekatan pendidikan teraplikasi dalam lembaga-lembaga pendidikan pesantren, yayasan yang bercorak Islam ataupun perguruan tinggi yang di dalamnya terdapat materi-materi keislaman.[4]

Sebenarnya ketika wahyu pertama turun, maka pada saat itu Nabi mulai berfungsi sebagai seorang pendidik dan pembimbing masyarakat (*sosial educator*), melalui perombakan dan revolusi mental masyarakat Arab dari kebiasaan menyembah berhala yang merendahkan derajat kemanusiaan dan tidak menggunakan akal pikiran yang sehat, tidak memiliki prikemanusiaan dan menghinakan kaum wanita dan sebagainya, menuju sikap mental yang mengangkat derajat kemanusiaan yang penuh percaya diri dan hanya menyembah dan memohon perlindungan kepada Allah Swt.

Adapun sistem pembinaan dan pendidikan yang dikembangkan oleh Nabi adalah sistem kaderisasi dengan membina beberapa orang sahabat. Kemudian para sahabat mengembangkannya lagi ke seluruh dunia. Dimulai dari *Khulapa ar-Rasyidin*, kemudian generasi berikutnya. Dimulai dari pembinaan dan kaderisasi di Makkah yang agak terbatas kemudian di Madinah dengan membentuk komunitas muslim di tengah-tengah masyarakat Madinah yang cukup heterogen.[5]

3. Pendekatan Penawaran

Salah satu falsafah pendekatan penawaran yang dilakukan Nabi adalah ajakan untuk beriman kepada Alloh tanpa menyekutukan-

[4] Munzier Suparta, Harjani Hefni, *Metode Dakwah*, Kencana, 2003, hlm. 22-23.
[5] Asep Muhyiddin, Agus Ahmad Syafe'i, *Metode Pengembangan Dakwah*, Pustaka Setia, 2002, hlm. 106-107.

Nya dengan yang lain. Cara ini dilakukan Nabi dengan memakai metode yang tepat tanpa paksaan sehingga mad'u ketika meresponnya tidak dalam keadaan tertekan bahkan ia melakukannya dengan niat yang timbul dari hati yang paling dalam. Cara ini pun harus dilakukan oleh da'i dalam mengajak mad'unya.

4. Pendekatan Misi

Maksud dari pendekatan misi adalah pengiriman tenaga para da'i ke daerah-daerah di luar tempat domisili. Kita bisa mencermati pada masa sekarang ini, ada banyak organisasi yang bergerak di bidang dakwah mengirimkan da'i mereka untuk disebarluaskan ke daerah-daerah yang minim para da'inya, dan di samping itu daerah yang menjadi tujuan adalah biasanya kurang memahami ajaran Islam yang prinsipil.

Pendekatan-pendekatan diatas adalah sebagian kecil dari seluruh pendekatan yang ada dan semua bisa dijadikan acuan oleh para da'i dalam melakukan kegiatan dakwahnya. Pendekatan misi ini pernah dilakukan oleh Nabi di Makkah, tapi belum berhasil, kemudian dikembangkan di Madinah dengan hasil yang maksimal. Pendekatan serupa pula dilakukan secara besar-besaran pada zaman sahabat khususnya Umar ibn Khattab.[6]

5. Pendekatan Korespondensi

Selain pendekatan-pendekatan di atas, dalam menyebarkan agama Islam Nabi juga melakukan dakwah dengan pendekatan korespondensi. Pendekatan korespondensi ini dilakukan oleh Nabi adalah dakwah dengan melalui surat. Setelah perdamaian Hudaibiyah, keadaan menjadi tenang, dan dakwah Islam mendapatkan ruang gerak untuk maju. Rasulullah Saw. menulis surat kepada para

[6] Contoh-contoh dakwah melalui pendekatan misi ini diantaranya misi dakwah ke Yasrib, Najed, Najran dan sebagainya.

raja dunia dan pemimpin Arab, mengajak mereka untuk masuk Islam,[7] menuju jalan Tuhannya dengan cara bijaksana dan nasihat yang baik.[8] Beliau sangat memperhatikan hal ini dan memilih orang yang diutus yang mengetahui bahasa dan negaranya.

Dikatakan kepada beliau bahwa mereka tidak menerima surat kecuali dengan suatu tanda (stempel), lalu Rasulullah Saw. membuat stempel dari perak bertuliskan "Muhammad Rasulullah". Pengiriman surat-surat ini menunjukan bahwa Islam bukan agama orang Arab saja atau agama Jazirah Arab saja. Ia merupakan agama manusia dan agama kemanusiaan, yang merupakan peringatan bagi para penguasa bagi yang kekuasaannya di luar jazirah (Arab) dan sekitarnya, dan penguasa yang ada di segala penjuru, bahwa mereka terancam untuk musnah jika tidak menerima dakwah Islam atau mengizinkan paling tidak untuk menjadikan rakyatnya mengetahui dakwah Islam ini, mendengarnya dan menentukan nasibnya. Di antara para raja tersebut adalah raja Romawi (Heraclius), raja Persia (Kisra Abrawaiz), raja Habsy (Najasyi), dan raja Mesir (Muqauqis).[9]

6. Pendekatan Diskusi

Pendekatan diskusi pada era sekarang sering dilakukan lewat berbagai diskusi keagamaan, da'i berperan sebagai narasumber, sedangkan mad'u berperan sebagai *audience*. Tujuan dari diskusi ini adalah membahas dan menemukan pemecahan semua problematika yang ada kaitannya dengan dakwah sehingga apa yang menjadi permasalahan dapat ditemukan jalan keluarnya.

Dalam keterangan lain dikatakan bahwa keberhasilan Nabi Muhammad dalam mengemban misi profetiknya, disebabkan oleh be-

[7] Surat Nabi SAW kepada para raja dan pemimpin Arab diperoleh dari hadits Anas bin Malik yang diriwayatkan oleh Muslim (1774) dan oleh Turmudzi (2716).
[8] Surat-surat tersebut dikirim pada bulan Dzulhijjah tahun keenam hijrah setelah perdamaian Hudaibiyah.
[9] Abul Hasan 'Ali al-Hasani an-Nadwi, Sirah Nabawiyah, Mardhiyah Press, Yogyakarta 2001, hlm. 341-343.

berapa faktor. Namun di antaranya sekian banyak faktor, yang paling dominan menyebabkan keberhasilan Nabi Muhammad dalam berperan sebagai Nabi, adalah faktor kepiawaian Nabi dalam menerapkan strategi atau pendekatan dakwahnya. Adapun langkah dakwah yang ditempuh oleh Nabi Muhammad adalah sebagai berikut:

a. Dakwah *nafsiah*, yaitu dakwah yang bersifat intra personal (*intra personal communication*), term ini diistibnbath dari Q.S. 66: 6, "Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka….."

   Dakwah pada level ini telah dilakukan oleh Nabi jauh sebelum beliau *dibi'tsah* menjadi Nabi dan Rasul. Sehingga masyarakat Arab menggelari Nabi dengan sebutan *al-Amin*.

b. Dakwah *fardiyah*, yaitu dakwah yang bersifat interpersonal (*interpersonal communication*), term ini diinstinbathkan dari Q. S. 34: 46, "Katakanlah, sesungguhnya aku hendak memperingatkan kepadamu suatu hal saja, yaitu supaya kamu menghadap Allah (dengan ikhlas) berdua-dua atau sendiri-sendiri, kemudian kamu pikirkan (tentang Muhammad) tidak ada penyakit gila sedikit pun pada kawanmu itu. Dia tidak lain hanyalah pemberi peringatan bagi kamu sebelum menghadapi azab yang keras."

   Dakwah pada level ini, dilakukan terhadap orang-orang terdekat dengan baik, diantaranya Ali ibn Abu Thalib, Khadijah, Abu Bakar, Zaid, dan Ummu Aiman.

c. Dakwah *fi'ah*, yaitu dakwah yang dilakukan terhadap kelompok-kelompok kecil (*small group communication*), term ini diinstinbathkan dari Q. S. 2: 249, "….Berapa banyak golongan yang sedikit dapat mengalahkan golongan yang banyak dengan izin Allah. Dan Allah beserta orang-orang yang sabar".

   Dakwah pada level ini pertama kali dilakukan oleh Nabi pada keluarga bani Abdul Muthalib, berdasarkan perintah Allah da-

lam Q. S. 26: 214, "Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat".

d. Dakwah *Hizbiyah*, yaitu dakwah lewat pendekatan organisasi (*organizational communication*), term ini diistinbath dari Q.S. 5: 56, "Dan barang siapa mengambil Alloh dan Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama Alloh), itulah yang pasti menang."
   Dakwah pada level yang keempat ini dilakukan Nabi kepada organisasi-organisasi terkemuka dan memiliki pengaruh pada saat itu seperti pada *Nadi Quraisy* (organisasi penya'ir Quraisy) dan *Darun Nadwah* (organisasi yang mengelola kegiatan di seputar ka'bah).

e. Dakah *Ummah*, yaitu dakwah pada khalayak (masa) secara menyeluruh (*mass communication*), term ini diistinbath dari Q.S. 2: 128, 143. "Ya Tuhan kami, jadikanlah kami orang yang tunduk patuh kepada Engkau dan (jadikanlah) diantara anak cucu kami umat yang tunduk patuh kepada Engkau…."
   "Dan demikian (pula) kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan…"
   Pendekatan dakwah ini dilakukan oleh Nabi setelah mendapat advokasi masa yang banyak, dan perintah dari Allah dalam Q.S. 15: 94, "Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu), dan berpalinglah dari orang-orang musyrik".

f. Dakwah *Syu'ubiyah–Qaba'iliyah*, yaitu gerakan dakwah yang bersifat lintas bangsa dan lintas budaya, term ini diistinbath dari Q. S. 49: 13, "Hai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Alloh adalah orang yang bertaqwa".

Pada level keenam ini, aksi dakwah dilakukan oleh Nabi setelah beliau memiliki kekuatan ganda, yaitu sebagai penyampai misi profetik dan pemimpin politik. Resistensi aksi dakwah ini, lebih banyak dilakukan oleh Nabi ketika beliau berada di Madinah.[10] Namun dinamika masyarakat Madinah kemudian memberi inspirasi pada gagasan *civil society* madzhab masyarakat madani yang dibentuk oleh gerakan dakwah Nabi Muhammad Saw.

C. Karakteristik Masyarakat Dakwah

Konsep masyarakat dalam terminologi Arab berasal dari kata *syaraka*, bermakna sekumpulan manusia yang saling berinteraksi dan partisipatif. Selo Sumarjan menyebut bahwa masyarakat adalah sekumpulan orang yang hidup bersama dan menghasilkan kebudayaan. Sedangkan menurut Koentjaraningrat, masyarakat adalah kesatuan hidup manusia yang berinteraksi menurut satu system adat istiadat tertentu yang bersifat kontinu dan terikat oleh suatu rasa identitas yang sama.Dengan demikian, kajian tentang masyarakat adalah kajian tentang proses hubungan manusia sebagai makhluk sosial.

Karakteristik masyarakat dapat ditandai dari ciri-ciri yang dimiliki oleh masyarakat itu sendiri yaitu:

1. Interaksi di antara sesama anggota;
2. Menempati wilayah dengan batasan-batasan tertentu;
3. Saling bergantung satu dengan lainnya;
4. Memiliki adat istiadat tertentu/budaya;
5. Memiliki identitas.

Masyarakat dakwah dapat difahami sebagai subjek dan objek dakwah. Sebagai subjek masyarakat dakwah adalah sekumpulan orang yang melakukan proses penyadaran melalui penyampaian pe-

[10] Aang Ridwan Abdullah, *Menapaki Sunnah Menemukan Arah*, Fakultas Dakwah Institut Agama Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2002, hlm. 6-7.

san-pesan teologis (al-Quran dan al-Sunnah) agar membumi pada tataran sosiologis dan mewujud pada perubahan sosial ke arah yang lebih baik sesuai harapan masyarakat itu sendiri. Sedangkan sebagai objek, masyarakat dakwah adalah kumpulan manusia yang sedang diteliti dan diprogram agar terjadi perubahan sosial ke arah yang lebih baik sesuai harapan masyarakat itu sendiri.

Terlepas dari posisinya sebagai subjek atau objek dakwah, masyarakat dakwah dapat diurai dalam beberapa kategori karakteristik, menurut faktor-faktor yang mempengaruhinya yaitu sebagai berikut:

1. Letak geografis

   Lokasi tempat domisili suatu masyarakat memunculkan deferensiasi yang mencolok antara masyarakat kota, desa, pesisir, gurun, tropis dan nontropis. Masing-masing wilayah memiliki karakteristik yang berbeda dalam menerima pesan dakwah dan menyampaikan pesan dakwah. Dalam konteks ini tidak lagi berbicara suku bangsa seperti Batak, Sunda, Jawa, Melayu dan sebagainya, tetapi lebih pada kondisi objektif pengaruh kondisi alam tempat domisili suatu masyarakat. Masyarakat pesisir dan gurun tampaknya lebih mudah menerima pesan-pesan dakwah tentang nilai-nilai keyakinan dan mistik ketimbang masyarakat pegunungan yang lebih mudah menerima pesan tentang tata aturan beragama seperti fiqih dan akhlak. Pada konteks ini perlu dikembangkan berbagai penelitian dakwah berdasar pada karakteristik masyarakat di berbagai daerah yang letak geografisnya berbeda-beda.
2. Tingkat pendidikan

   Berdasarkan tingkat pendidikannya, karakteristik masyarakat dakwah pada masyarakat pelajar/santri dengan masyarakat awam terdapat perbedaan yang signifikan.
3. Faham dan doktrin ideology organisasi

Latar belakang madzhab dan fanatisme organisasi. Pada perbandingan dakwah antara organisasi masyarakat. Nampak berbeda antara masyarakat Muhammadiyah, Mathla'ul Anwar, Persis, NU, PUI, FPI, HTI, Salafi, Jema'ah Tabligh dan sebagainya.

4. Status sosial dan ekonomi
   Clifford Geertz menyebut tiga varian muslim Jawa, yaitu priyayi, santri dan abangan. Hasil penelitian Geertz menegaskan bahwa secara sosiologis, di masyarakat ada stratifikasi sosial secara ekonomi dan secara sosial. Pendekatan dakwah kepada birokrat dan rakyat akan berbeda walaupun perlakuan harus tetap sama (egaliter).
5. Budaya
   Sebagai produk dari kreativitas manusia, realitas budaya masyarakat menjadi ciri khas dominan dalam memperlihatkan eksistensinya. Budaya masyarakat adat seperti Minang, Baduy, Kampung Naga, adat Cireundeu, adat Jawa, Dayak, Papua dan sebagainya memerlukan perangkat metodologi dakwah yang mumpuni. Menyikapi pluralitas budaya di Indonesia ini, Cak Nur (Nurcholissh Madjid) dipandang telah melakukan gerakan dakwah melalui serangkaian gagasan Islam dalam ke-Indonesiaan dan Gus Dur dengan gagasan pribumisasi Islam.

Dalam melaksankan aktifitas dakwah seyogyanya para da'i mempelajari dan mempersiapkan kerangka metodologis dalam menyikapi keragaman dan kompleksitas proses sosial yang terjadi di masyarakat. Menurut Gillin dan Gillin dalam Soekanto (2002: 71-104), menjelaskan bahwa ada dua golongan proses sosial sebagai akibat dari interaksi sosial, yaitu proses sosial asosiatif dan proses sosial disasosiatif. Proses asosiatif adalah proses yang terjadi saling pengertian dan kerjasama timbal balik antara orang per orang atau kelompok satu dengan lainnya, di mana proses ini menghasilkan

pencapaian tujuan-tujuan bersama, yaitu kerjasama (*corporation*) dan *acomodation*. Beberapa bentuk kerjasama yaitu: gotong royong, *bargaining, co-optation, coalition, dan joint venture*. Adapun *accommodation* adalah proses sosial dengan dua makana. Pertama, adalah proses sosial yang menunjukkan pada suatu keadaan yang seimbang (*equilibrium*) dalam interaksi sosial antara individu dan antar kelompok di dalam masyarakat, terutama yang ada hubungannya dengan norma-norma dan nilai-nilai sosial yang berlaku dalam masyarakat tersebut. Kedua adalah menuju pada suatu proses yang sedang berlangsung, di mana *accommodation* menampakkan suatu proses untuk meredakan suatu pertentangan yang terjadi di masyarakat, baik pertentangan yang terjadi di antara individu, kelompok dan masyarakat, maupun dengan norma dan nilai yang ada di masyarakat itu. Bentuk *accommodation* ada tujuh: *coersion, compromise, mediation, conciliation, tolerantion, stalemate,* dan *adjudication*.

Sedangkan disasosiatif merupakan proses perlawanan yang dilakukan oleh individu-individu dan kelompok dalam proses sosial di antara mereka pada suatu masyarakat. Bentuk proses disasosiatif adalah persaingan, kompetisi, dan konflik.[11]

Kedua proses sosial tersebut sejatinya hadir di tengah masyarakat dan telah terjadi sejak masyarakat itu sendiri terbentuk di masa permulaan (*muqadimah*). Dalam sejarah umat Islam, masyarakat Madinah seyogyanya menjadi model *civil society* yang mengajar proses sosial dari ragam karakteristik masyarakat dakwah.

Masyarakat madani adalah masyarakat yang berperadaban tinggi sarat dengan keteraturan hidup dalam berbagai aspek kehidupan. Konsep masyarakat madani berasal dari perbincangan konsep *civil society* yang secara historis terdapat di Eropa dengan pengertian masyarkat sipil yang diciptakan sebagai tatanan masyara-

[11] H. M. Burhan Bungin, *Sosiologi Komunikasi*, Jakarta: Kencana, 2006, hlm. 58-63.

kat yang egaliter, demokratis, toleran dan inklusif.[12] Namun keberadaan masyarakat sipil diyakini sebagai hasil cipta akal budi manusia Eropa yang maju dan mendambakan peradaban yang menjunjung tinggi hak-hak dan nilai-nailai kemanusiaan. Dengan demikian *civil society* madzhab Eropa ini bersifat antroposentris. Sedangkan konsep yang lain disampaikan oleh Anwar Ibrahim *civil society* sebagai tatanan masyarakat madani yang nilai-nilainya diambil dari tatanan masyarakat Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw. hijrah dari Hijaz (Mekkah) ke Yatsrib dan kemudian menamakannya Madinah al-Munawarah. Madinah berasal dari kata madaniyun artinya kota dan al-munawwarah berarti bertabur cahaya.

Masyarakat madani atau *civil society* secara umum bisa diartikan sebagai suatu masyarakat atau institusi sosial yang memiliki ciri-ciri antara lain: kemandirian, toleransi, keswadayaan, kerelaan menolong satu sama lain, dan menjunjung tinggi norma dan etika yang disepakati secara bersama-sama.[13] Dalam mozaik intelektual yang indah pengertian masyarakat madani berkembang diantaranya:

1. Menurut Zbigniew Rau, masyarakat madani merupakan suatu masyarakat yang berkembang dari sejarah, yang mengandalkan ruang di mana individu dan perkumpulan tempat mereka bergabung, bersaing satu sama lain guna mencapai nilai-nilai yang mereka yakini. Ruang ini timbul di antara hubungan-hubungan yang merupakan hasil komitmen keluarga dan hubungan-hubungan yang menyangkut kewajiban mereka terhadap negara. Lebih tegasnya terdapat ruang hidup dalam kehidupan sehari-hari serta memberikan integritas sistem nilai yang harus ada dalam masyarakat madani, yakni individualisme, pasar, dan pluralisme.
2. Menurut Han Sung-joo, masyarakat madani merupakan sebuah

[12] Lihat Ernest Gellner.
[13] Din Syamsuddin, 1999, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Gramedia, hlm. 12.

kerangka hukum yang melindungi dan menjamin hak-hak dasar individu, perkumpulan sukarela yang terbebas dari negara, suatu ruang pablik yang mampu mengartikulasikan isu-isu politik, gerakan warga negara yang mampu mengendalikan diri dan independen, yang secara bersama-sama mengakui norma-norma dan budaya yang menjadi identitas dan solidaritas yang terbentuk serta pada akhirnya akan terdapat kelompok inti dalamnya.

3. Menurut Kim Sunhyuk, masyarakat madani adalah suatu satuan yang terdiri dari kelompok-kelompok yang secara mandiri menghimpun dirinya dan gerakan-gerakan dalam masyarakat yang secara relatif otonom dari negara, yang merupakan satuan-satuan dasar dari reproduksi dan masyarakat politik yang mampu melakukan kegiatan politik dalam ruang publik, guna menyatakan kepedulian mereka dan memajukan kepentingan-kepentingan mereka menurut prinsip-prinsip pluralisme dan pengelolaan yang mandiri.[14] Secara lugas konsep masyarakat madani menggambarkan kesadaran akan keteraturan sistem kehidupan dalam suatu tatanan masyarakat dengan dilandasi oleh nilai-nilai luhur kemanusiaan (N2LK).

Masyarakat madani dalam wacana baku ilmu sosial pada dasarnya dipahami sebagai antitesis dari "masyarakat politik" atau negara. Pemikiran itu dapat dilacak dari pendapatnya Hobbes, Locke, Montesquieu, Hegel, Marx, Gramsci dan lain-lain. Pemikiran mengenai masyarakat sipil tumbuh dan berkembang sebagai bentuk koreksi radikal kepada eksistensi negara karena peranannya yang cenderung menjadi alat kapitalisme. Substansi pembahasannya terletak pada penggugatan hegemoni negara dalam melanggengkan kekuatan kelompok kapitalis dengan memarjinalkan peran masyarakat pa-

[14] M. Mawardi J. *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Volume 4, Nomor 1, Juni 2008.

da umumnya. Oleh sebab itu dibutuhkan sebuah kekuatan non-pemerintah yang mampu mengimbangi dan mencegah kekuatan negara untuk mengurangi tekanan yang tidak adil kepada rakyatnya. Akan tetapi di sisi lain, mendukung peran pemerintah dalam menjadi juru damai dan penjaga keamanan dari kemungkinan konflik-konflik antar kepentingan dalam masyarakat.

Dengan kata lain perlu adanya reposisi struktural dan kultural antar komponen dalam masyarakat, sederhananya, "serahkan urusan rakyat pada rakyat, dan posisikan pemerintah sebagai penjaga malam".

Tujuan dari masyarakat madani adalah terwujudnya kesejahteraan, keadilan dan kemajuan dalam berbagai aspek kehidupan. Masyarakat madani bukan hanya tujuan tetapi perangkat cara yang mendorong suatu peradaban yang memanusiakan manusia.

Masyarakat madani jika dipahami secara sepintas merupakan format kehidupan sosial yang mengedepankan semangat demokrasi dan menjunjung tinggi nilai-nilai hak asasi manusia. Dalam masyarakat madani, warga negara bekerjasama membangun ikatan sosial, jaringan produktif dan solidaritas kemanusiaan yang bersifat non-govermental untuk mencapai kebaikan bersama. Karena itu, tekanan sentral masyarakat madani adalah terletak pada independensinya terhadap negara. Masyarakat madani berkeinginan membangun hubungan yang konsultatif bukan konfrontatif antara warga negara dan negara. Masyarakat madani juga tidak hanya bersikap dan berperilaku sebagai *citizen* yang memiliki hak dan kewajiban, melainkan juga harus menghormati *equal right*, memperlakukan semua warga negara sebagai pemegang hak kebebasan yang sama.

Ekspektasi harapan terwujudnya masyarakat madani di Indonesia, dipandang relevan dengan kehendak Allah dalam Q. S. 3: 110 yaitu mewujudkan *khayr al-ummah* (*civil society*) melalui proses gerakan dakwah yang berkarakter bijak dalam bertindak dan bajik

dalam bertutur kata. Ayat ini yang oleh Kuntowijoyo dijadikan kerangka dakwah atau yang lebih dikenal dengan sosiologi profetik.

D. Penutup

Seyogyanya seluruh umat Islam mendapat pencerahan tentang dakwah sebagai kebutuhan sosial dalam membangun tatanan sistem sosial yang dapat memadukan antara ranah yang sifatnya sosiologis dan teosentris. Secara teologis, dakwah adalah kewajiban, namun secara sosiologis dakwah adalah kebutuhan. Oleh karena kebutuhan itu, maka diperlukan informasi tentang berbagai karakteristik masyarakat sebagai *da'i* dan *mad'u.* Seiring dengan itu diperlukan perangkat metodologi yang dapat mensukseskan dakwah dari level diri sendiri (*nafsiyah*) hingga dakwah multikultural bahkan global (*da'wah ummah*).

Wallahu a'lam.

Daftar Pustaka

Smith, Wilfred Cantwell. 2005. *Kitab Suci Agama-Agama,* Bandung: Mizan Media Utama.

Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

Ibnu Sa'ad. 1980. Al-Thobaqat al-Kubra, Beirut: Dar el-Fikr,

Munzier Suparta, Harjani Hefni. 2003. *Metode Dakwah*. Jakarta: Kencana.

Asep Muhyiddin, Agus Ahmad Syafe'i. 2002. *Metode Pengembangan Dakwah*. Bandung: Pustaka Setia.

Abul Hasan 'Ali al-Hasani an-Nadwi. 2001. *Sirah Nabawiyah*. Yogyakarta: Mardhiyah Press.

Aang Ridwan Abdullah. 2002. *Menapaki Sunnah Menemukan Arah*. Bandung: Fakultas Dakwah Institut Agama Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung.

H. M. Burhan Bungin. 2006. *Sosiologi Komunikasi*. Jakarta: Kencana.

Din Syamsuddin. 1999. *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: Gramedia.

M. Mawardi J. 2008. *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Volume 4, Nomor 1, Juni 2008.

RESPONS DA'I TERHADAP GERAKAN JEMAAT AHMADIYAH INDONESIA (JAI) DI TENJOWARINGIN

Dr. Uwes Fatoni

A. Pendahuluan

Penelitian ini mengungkapkan tentang upaya da'i (pelaku dakwah) di Tenjowaringin, Salawu, Tasikmalaya dalam menghadapi gerakan Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI). Penelitian dengan metode etnografi ini mencoba menggambarkan respon dan strategi da'i dalam menghadapi gerakan JAI di Desa Tenjowaringin dan Kutawaringin (desa hasil pemekaran dari Tenjowaringin).

Para da'i merespon gerakan JAI melalui dua strategi yaitu Dakwah *bi al-Uslub al-Difa'i* atau dakwah dengan pendekatan bertahan (*defensive*) dan Dakwah *bi al-Uslub al-Hujumi* atau dakwah dengan pendekatan aktif (*offensive*). Dalam pelaksanaan Dakwah *bi al-Uslub al-Hujumi* para da'i melakukan empat strategi yaitu: 1) dakwah *bi al-hikmah* atau memberi contoh berupa kata-kata maupun perbuatan yang bernilai islami, 2) *dakwah bi al-Mauidhah al-Hasanah* atau dakwah dengan pemberian nasehat dan sosialisasi, 3) dakwah *bi al-Mujadalah* atau dakwah melalui dialog dan perdebatan, dan 4) dakwah *bi al-Hal* atau dakwah melalui pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM).

Desa Tenjowaringin merupakan basis utama Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Priangan Timur Jawa Barat. Di desa perbatasan antara Garut dan Tasikmalaya ini Ahmadiyah merupakan mayoritas dengan jumlah mencapai 80% dari total sekitar 4.000 orang

penduduk. Sisanya warga ghairnon-Ahmadiyah sekitar 600 orang. Ahmadiyah telah datang ke Tenjowaringin sejak tahun 1952 dan secara masif berhasil meng-Ahmadiyahkan mayoritas penduduk sejak tahun 1960-an.

Ada dua versi tentang tokoh pertama yang membawa Ahmadiyah ke Tenjowaringin. Pertama, ajaran Ahmadiyah dibawa oleh Abah Sulaeman dari Tasikmalaya. Menurut Asep Ma'sum (seorang Ustad di Kutawaringin) tahun 1942, ketika zaman penjajahan, Abah Sulaeman ditangkap oleh Inggris dan dipenjarakan di Kebon Tiwu Tasikmalaya. Ketika berada di penjara itu Abah Sulaeman berinteraksi dengan penganut Ahmadiyah. Ia lalu tertarik dan menyatakan diri masuk jemaat. Tatkala dibebaskan dan kembali pulang ke Tenjowaringin ia menginformasikan identitas barunya tersebut kepada masyarakat.

Kedua, Ajaran Ahmadiyah dibawa oleh Rosyid dari Garut. Berdasarkan wawancara dengan Lili Hambali (pengurus Ahmadiyah Cabang Wanasigra) tahun 1950-an daerah Tasikmalaya dan sekitarnya, termasuk Tenjowaringin, sedang terjadi pemberontakan Darul Islam (DI) Kartosuwiryo. Saat itu terjadi banyak penculikan dengan target tokoh masyarakat dan para alim ulama. Untuk menghindari ancaman penculikan beberapa tokoh, ulama dan serta masyarakat berupaya menyelematkan diri dengan mengungsi, salah satu di antaranya Rosyid. Seorang warga masyarakat biasa yang bukan tokoh agama. Ia ikut mengungsi ke daerah Sanding Garut.

Daerah pengungsian tersebut telah lama dikenal sebagai pusat perkembangan Ahmadiyah di Garut. Seiring berjalannya waktu, dan intensitas interaksi yang tinggi antara warga Sanding dan para pengungsi, ajaran Ahmadiyah pun mulai berpengaruh. Rosyid termasuk salah seorang warga pengungsi yang tertarik dengan ajaran Ahmadiyah. Ia pun tidak ragu untuk mengikrarkan diri menjadi anggota Ahmadiyah. Ketika pulang ke Tenjowaringin, ia menemui Ajengan Ejen (Zaenal Muttaqin), seorang ajengan yang cukup disegani di daerah

Tenjowaringin, untuk menyampaikan informasi berkaitan dengan ajaran Ahmadiyah. Ia sampaikan beberapa ajaran Ahmadiyah yang menurutnya unik seperti keyakinan telah datangnya Imam Mahdi yang dijanjikan oleh Rasulullah Saw. Ajengan Ejen pun tertarik dengan penjelasan Rosyid tersebut, dan beliau pun meminta Rosyid untuk mengundang tokoh Ahmadiyah ke rumahnya.

Beberapa hari kemudian Rosyid datang bersama Ajengan Sadkar, seorang tokoh Ahmadiyah dari Sanding Garut. Berlangsunglah diskusi yang cukup intens di antara keduanya. Ajengan Ejen semakin tertarik dengan ajaran Ahmadiyah tersebut dan ia pun turut mengikrarkan diri masuk jemat Ahmadiyah. dengan pengaruhnya yang cukup besar sebagai tokoh di Tenjowaringin, Ajengan Ejen berhasil mengajak banyak warga masyarakat untuk ikut jejaknya masuk anggota Ahmadiyah.

Perkembangan pesat Ahmadiyah menjadikan mereka mayoritas yang menguasai kehidupan ekonomi, sosial, politik dan keagamaan Tenjowaringin. Secara ekonomi Jemaat Ahmadiyah cukup kuat. Mereka menguasi sektor perdagangan, jasa dan juga pertanian. Demikian juga dalam bidang politik, pemerintahan desa selama sembilan periode hampir keseluruhan dikuasai oleh Ahmadiyah. Hanya satu kepala desa yang bukan Ahmadi : Bapak Odo. Namun, ia harus menyerahkan jabatannya yang baru berjalan 3 tahun karena digugat oleh jemaat Ahmadiyah. Ia kemudian membagi dua desa menjadi Tenjowaringin dan Kutawaringin.

Meski Ahmadiyah mayoritas di Tenjowaringin, setiap dusun memiliki perbandingan jumlah warga yang berbeda antara warga Ahmadi dan non-Ahmadi, sebagaimana dapat dilihat dalam Tabel 1. Berbeda dengan Tenjowaringin, di desa Kutawaringin, desa hasil pemekaran dari Tenjowaringin tahun 1982, jemaat Ahmadiyah termasuk kelompok minoritas. Dari 4.623 penduduk jemaat Ahmadi hanya 177 orang (data desa tahun 2010). Terakhir tahun 2013 jumlah tersebut menyusut menjadi tinggal 52 orang. Sekalipun minoritas, je-

maat Ahmadiyah ternyata memiliki pengaruh yang kuat di Kutawaringin hal ini terjadi karena kebanyakan tokoh Ahmadiyah di Tenjowaringin berasal dari Cikondang Kutawaringin. Pengaruh ini bisa dilihat dari periode kepala desa Kutawaringin yang sejak tahun 1982 sampai 2008 terus mengalami konflik. Kepala desa berganti sampai 11 kali. Bahkan ada yang baru menjabat tiga bulan langsung diturunkan dan diganti dengan yang baru. Periode kepala desa sekarang, Dadang, baru pemerintahan Desa Kutawaringin mulai stabil.

Tabel 1: Sebaran Warga Ahmadi dan Non-Ahmadi
di Desa Tenjowaringin, Tasikmalaya

No.	Nama Dusun	Jumlah RT	Ahmadi	Non-Ahmadi
1	Citeguh	5 RT	75%	25%
2	Wanasigra	7 RT	95%	5%
3	Sukasari	7 RT	65%	35%
4	Cigunung Tilu	5 RT	60%	40%
5	Ciomas	4 RT	15%	85%

Sumber: Hasil Wawancara dan Observasi 2012-2014

Bila melihat dari aspek keagamaan warga Tenjowaringin terbagi menjadi dua kelompok : penganut Ahmadiyah yang berafiliasi kepada JAI atau dikenal juga sebagai Ahmadiyah Qadiani dan Umat Islam non-Ahmadiyah yang berafiliasi kepada ormas NU. Perbedaan ini bisa dilihat dari simbol-simbol yang nampak di masjidmasjid yang ada di Desa Tenjowaringin. Ajaran Ahmadiyah yang mendorong anggotanya untuk eksklusif dalam beribadah, menciptakan polarisasi masjid sehingga masjid terbelah menjadi dua: masjid Ahmadiyah dan masjid NU. Terdapat enam masjid yang biasa digunakan oleh

jemaat Ahmadiyah sebagai tempat shalat Jum'at. Ini sesuai dengan lokasi cabang Ahmadiyah di Desa Tenjowaringin yang berjumlah enam cabang. Namun bila dijumlahkan dengan langgar dan musha-la, total jumlah masjid Ahmadiyah mencapai 24 masjid/mushala. Sedangkan masjid NU berjumlah 8 buah yang hanya digunakan un-tuk shalat Jum'at. Sebaran masjid jami' di Desa Tenjowaringin dapat dilihat dalam Tabel 2.

Tabel 2 Data Masjid di Desa Tenjowaringin

No.	Nama Masjid	Lokasi	Keta DKM	Status Masjid
1	Baitus Subhan	Citeguh	Iip Syaripudin	Ahmadiyah
2	Al-Fadhal	Wanasigra	Idi Abdul Hadi	Ahmadiyah
3	Al-Falah	Sukasari	Iron Kamaludin	Ahmadiyah
4	Nurul Iman	Cigunugtilu	Dahyan S.	Ahmadiyah
5	Nurul Khilafat	Bojongsirna	Eem/Ropik	Ahmadiyah
6	Al-Mubarok	Pasirmukti	Syamsul M.	Ahmadiyah
7	Al-Barokah	Citeguh	H. Kodar	Masjid NU
8	Mahbatul Anwar	Ciomas	A. Rosidin	Masjid NU
9	At-Taufiq	Cipari	A. Adin	Masjid NU
10	Al-Ikhlas	Sindangsari	Salim	Masjid NU
11	Al-Aqsha	Patrol	Yusup	Masjid NU
12	Nurul ihsan	Cisurada	Harun AR	Masjid NU
13	Khusnul Jama'ah	Sukarasa	Saep Efendi	Masjid NU
14	Ar-Rasyid	Cituak	Ayub	Masjid NU

Sumber: Hasil Wawancara dan Observasi 2012-2014

Sedangkan di Kutawaringin masjid Ahmadiyah hanya satu, sisa-nya adalah masjid NU sebagaimana dijelaskan dalam Tabel 3.

Tabel 3: Data Masjid di Desa Kutawaringin

No.	Nama Masjid	Lokasi	Ketua DKM	Pemilik Masjid
1	Al-Mujajidin	Babakan Sari	Ucum	Ahmadiyah
2	Bahrus Salam	Puspajegang	Tatang	Masjid NU
3	An-Najilah	Puspajegang	Adin	Masjid NU
4	Ikhwanul Huda	Citengek	Ikhwanudin	Masjid NU
5	Al-Barokah	Ciomas Wetan	Odin	Masjid NU
6	Miftahul Hidayat	Cisurian	Saef	Masjid NU
7	Al-Ghofur	Puncak Limun	Anda	Masjid NU
8	Ahmadiyah (NU	Cikondang	Opik	Campur
9	Bebedahan	Cikondang	Emuh	Masjid NU
10	Cikaso	Cikondang	Atang	Masjid NU

Sumber: Hasil Wawancara dan Observasi 2012-2014

Kegiatan tabligh yang dilakukan oleh jemaat Ahmadiyah sangat terorganisir. Hal ini terjadi karena Ahmadiyah memiliki sistem yang sudah rapi mulai dari tingkat pusat di London sampai tingkat cabang di desa-desa. Organisasi yang rapih menjadi mesin yang efektif dalam mentablighi warga untuk masuk dalam jemaat Ahmadiyah.

Penyebaran Ahmadiyah yang sangat cepat Di Tenjowaringin direspon oleh para da'i, khususnya ustad atau ulama NU di Tenjowaringin. Dakwah yang dilakukan oleh para da'i ini dilakukan untuk memperjelas kebenaran Islam dan membongkar kebatilan Ahmadiyah dengan berbagai pendekatan, metode, media dan strategi dakwah sesuai dengan kondisi dan situasi medan dakwah. Hal ini sesuai dengan makna dakwah yang dikemukakan oleh Ali Mursyid yaitu "sistem dalam menegakkan penjelasan kebenaran, kebaikan, petunjuk ajaran, memerintahkan perbuatan ma'ruf, mengungkapkan media-media kebatilan dan metode-metodenya dengan macam-

macam pendekatan, metode dan media dakwah (Enjang dan Aliyudin, 2009: 9).

Tulisan ini akan mengangkat hasil penelitian dengan menggunakan metode etnografi untuk menggambarkan respon dan strategi da'i dalam menghadapi gerakan JAI di Desa Tenjowaringin. Metode etnografi adalah salah satu jenis metode penelitian kualitatif, (Mulyana, 2006: 161).

Etnografi menurut Maanen (Pawito, 2007: 150) adalah, "*field work (alternatively, participant observation) conducted by a single investigator who lives with and lives like those who are studied, usually for a year or more"* (penelitian lapangan, atau observasi terlibat, yang dilakukan oleh peneliti sehingga ia tinggal bersama dan hidup sebagaimana layaknya orang yang diteliti selama satu tahun atau lebih). Dalam pandangan Mulyana (2006: 161) etnografi dilakukan untuk memahami lapisan-lapisan rumit dari makna yang mendasari budaya. Dengan demikian, etnografi bertujuan menguraikan sebuah latar budaya yang bersifat abstrak seperti kepercayaan, sistem nilai dan norma suatu kelompok yang diteliti.

Berdasarkan hasil penelitian ditemukan bahwa para da'i di Tenjowaringin merespon gerakan JAI dengan dua kegiatan dakwah yaitu dakwah *bi al-Uslub al-difa'* dan dakwah *bi al-Uslub al-Hujumi*. Dakwah *bi al-Uslub al-difa'* adalah kegiatan dakwah yang berfokus pada penjagaan akidah umat Islam untuk membentengi dari pengaruh ajaran Ahmadiyah. Sedangkan dakwah *bi al-Uslub al-Hujumi* adalah dakwah yang dilakukan secara aktif untuk menyadarkan masyarakat akan kesesatan ajaran Ahmadiyah dan membawa mereka untuk keluar dari jeratannya. Usaha dakwah yang dilakukan oleh para da'i merupakan respon mereka terhadap dinamika mad'u dan situasi sosial sehingga mendorong mereka untuk kreatif menciptakan metode-metode dan strategi-strategi baru dengan tetap bersandarkan kepada ajaran Al-Qur'an dan Al-Hadits (Aripudin, 2011: xvii).

B. Dakwah bi al-Uslub al-Difa'i

Dakwah *bi al-Uslub al-Difa'i* atau dakwah bertahan (*defensif*) adalah kegiatan dakwah yang berfokus pada penjagaan akidah umat Islam dari pengaruh ajaran, faham, dan ideologi yang bertentangan dengan Islam. Dakwah defensif ini menjadi orientasi utama para pelaku dakwah di Tenjowaringin pada tahun 1960-an sampai tahun 2000-an karena tantangan berat menghadapi JAI yang berkembang pesat saat itu. Posisi JAI pada masa itu sangat kuat di Desa Tenjowaringin. Mereka menguasai hampir semua aspek kehidupan masyarakat baik dalam bidang ekonomi, pendidikan, bahkan politik (pemerintahan desa).

Jemaat Ahmadiyah secara ekonomi sangat kuat karena mereka menguasai berbagai bidang usaha seperti angkutan umum, meubel, rumah makan, selain menjadi PNS/guru dan petani sebagai mayoritasnya. Dalam bidang politik, pemerintahan desa (kepala desa) hampir semuanya dikuasai dan berasal dari jemaat Ahmadiyah. Selama kurun waktu 1960 sampai 2013 terdapat sembilan kepala desa di Tenjowaringin yaitu: Haji Pakih (1960), Wiraperaja (1960-1967), H. Aca Sukarja periode I (1967-1978), Odo (1978-1981), H. Aca Sukarja periode II (19811996), Ir. Muslih Nasih Ahmad (1996-2001), Kodir periode I (2001-2007), Ihin Solihin (2007-2013), dan terakhir Kodir periode II (2013-Sekarang). Dari sembilan kepala desa tersebut delapan orang berasal dari Ahmadiyah dan hanya satu yang berasal dari NU yaitu Odo.

Ahmadiyah bisa berkembang dengan cepat karena mereka berhasil menarik tokoh-tokoh agama Tenjowaringin termasuk kepala desanya untuk masuk Ahmadiyah. Beberapa kepala desa pada periode tertentu adalah para pengurus cabang Ahmadiyah sehingga ketika menjabat mereka tetap melanjutkan upaya tabligh mengajak warga masuk Ahmadiyah. Jadi, saat itu Ahmadiyah di Tenjowaringin memiliki ruang yang sangat leluasa dalam menyebarkan ajarannya.

Sekalipun Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan fatwa tahun 1985 yang menyatakan Ahmadiyah sesat, namun hal itu tak berpengaruh di Tenjowaringin dan tidak menghalangi jemaat untuk terus memperkuat cengkramannya di Tenjowaringin. Di sisi lain, perhatian sangat kurang didapatkan dari pemerintah maupun organisasi kemasyarakatan lainnya.

Pada kondisi ini, para da'i lebih fokus melakukan upaya penjagaan akidah warga NU agar tidak masuk anggota Ahmadiyah. Upaya penjagaan dilakukan dengan cara: pertama, membangun benteng pertahanan (*fortify and defend*). Benteng di sini memiliki arti kiasan.

Menurut Yannopoulos (2001: 1) mendirikan benteng dalam strategi bertahan artinya membangun penghalang bagi masuknya pengaruh pesaing sehingga pesaing berpikir dua kali untuk menyebarkan pengaruhnya.

Upaya da'i membangun benteng pertahanan yaitu dengan mengelompokkan dusun khusus NU. Dusun-dusun ini tidak terpengaruh oleh ajaran Ahmadiyah sehingga penduduknya masih mayoritas NU. Dusun-dusun sebagai benteng warga NU yaitu dusun Ciomas, Cisurada dan Sukarasa. Dusun tersebut berbeda dengan dusun-dusun lainnya yang mayoritas penduduknya jemaat Ahmadiyah seperti dusun Wanasigra, Citeguh, Sukasari dan Cigunung Tilu. Di dusun-dusun tersebut tokoh-tokoh agamanya mayoritas sudah masuk Ahmadiyah, sehingga dengan sangat mudah warga luar Ahmadiyah diajak untuk masuk menjadi bagian dari JAI.

Kedua, upaya penjagaan dilakukan dengan melakukan pembelaan dan serangan balik (*engage in cross-parry*). Posisi da'i dan umat Islam NU yang lemah menjadikan mereka objek stereotip dan prasangka dari Ahmadiyah. Jemaat Ahmadiyah membuat label (*name calling*) kepada masyarakat di luar kelompoknya dengan sebutan *ghayr* (Non-Ahmadi). Orang-orang *ghair* dianggap memiliki posisi lebih rendah. Sekalipun sama-sama menyebut dirinya Islam jemaat

Ahmadiyah menciptakan stereotip penganut Islam di luar kelompoknya dengan sebutan "menyimpang" dari ajaran yang lurus.

Ahmadiyah memiliki keyakinan yang khusus. Mereka meyakini keyakinannya itu lurus seperti: 1) keyakinan tentang adanya Nabi setelah Nabi Muhammad Saw. Konsep ini didasari oleh pemikiran tentang Al-Mahdi dan Al-Masih yang menjelma dalam diri Mirza Ghulam Ahmad (MGA). Ahmadiyah menafsirkan bahwa al-Masih yang akan datang di akhir zaman bukan Nabi Isa yang telah wafat, melainkan seorang muslim yang mempunyai sifat seperti Nabi Isa yang dalam keyakinan Ahmadiyah itu terwujud dalam diri Mirza Ghulam Ahmad (Razak, 2007: 2-3). 2) Ahmadiyah menyatakan orang Islam yang tidak mengakui Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi dan tidak berbai'at kepadanya dianggap salah dan menyimpang dari jalan yang lurus, durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya dan akan masuk neraka (Ahmad, 2004: xix).

Posisi umat Islam non-Ahmadi yang minoritas menjadikan mereka sebagai objek diskriminasi jemaat Ahmadiyah. Di antara perlakukan diskriminatif jemaat Ahmadiyah adalah: 1) *ghair* Ahmadi dilarang memimpin shalat jemaat Ahmadiyah, 2) *ghair* Ahmadi dilarang menikahi jemaat Ahmadiyah, dan 3) *ghair* Ahmadi dilarang mengurus jenazah jemaat Ahmadiyah sekalipun saudara atau orang tuanya sendiri. Sikap diskriminatif jemaat Ahmadiyah ini didasarkan pada keyakinan bahwa seseorang yang tidak mengakui MGA sebagai Nabi, al-Masih dan al-Mahdi maka keyakinannya ditolak sehingga tidak sah bermakmum di belakangnya.

Mereka juga berpendapat bahwa pernikahan umat Islam luar Ahmadi hukumnya seperti menikah dengan Ahli kitab (Yahudi dan Nasrani). Laki-laki Ahmadi boleh menikah dengan wanita *ghair* Ahmadi, tapi wanita Ahmadiyah dilarang untuk menikah dengan laki-laki luar Ahmadi.

Sedangkan masalah jenazah, warga non-Ahmadi haram untuk mengurus jenazah jemaat Ahmadiyah karena dianggap beda keya-

kinan, sekalipun jenazah tersebut adalah anak, orang tua atau saudaranya (Ahmad, 1996).

Menghadapi berbagai stereotip, prasangka dan diskriminasi dari JAI, para da'i melakukan pembelaan. Hal ini misalnya dilakukan dengan memberikan sanggahan atas keyakinan-keyakinan Ahmadiyah tersebut yang justru bagi umat Islam hal itu telah melenceng dari ajaran Islam. Sayangnya para da'i dan warga NU saat itu dalam posisi minoritas sehingga stereotip, prasangka dan diskriminasi tetap berjalan, khususnya di dusun-dusun dimana warga Ahmadiyah mayoritas. Menurut Muhtadi (2012: 40) posisi minoritas akan menciptakan kerentanan identitas bagi sebuah kelompok di masyarakat. Hal inilah yang terjadi pada warga NU di Tenjowaringin.

C. Dakwah bi al-Uslub al-Hujumi

Dakwah bi al-Uslub al-Hujumi adalah kegiatan dakwah yang dilakukan secara aktif (ofensif) untuk menolak, melawan dan menandingi pemikiran, ajaran, faham atau ideologi yang berntentangan dengan ajaran Islam. Strategi dakwah ini dilakukan oleh da'i di Tenjowaringin dalam upaya menyadarkan masyarakat yang telah masuk jemaat Ahmadiyah. Orientasi dakwah melalui metode ini tidak lagi bertahan tapi mulai menyerang.

Dakwah ofensif ini mulai dilakukan oleh para da'i sejak tahun 2008. Perubahan orientasi dakwah ini terjadi sejak lahirnya fatwa MUI tahun 2005 yang memperkuat fatwa sebelumnya (1985) tentang kesesatan Ahmadiyah. Beberapa ormas Islam, khususnya Front Pembela Islam (FPI) terjun langsung desa Tenjowaringin dalam melakukan sosialisasi fatwa MUI tersebut dan menyerukan penolakan atas keberadaan dan penyebaran ajaran Ahmadiyah. Pada tahun-tahun itu juga desakan masyarakat, khususnya umat Islam, agar pemerintah membubarkan Ahmadiyah mendorong pemerintah mengeluarkan SKB Tiga Menteri tahun 2008. SKB ini mengatur tentang

keberadaan Ahmadiyah yaitu mereka dilarang untuk menyebarluaskan ajarannya yang dianggap menyimpang dan juga mengatur masyarakat agar tidak berbuat anarkis merespon keberadaan Ahmadiyah.

Di beberapa daerah SKB tersebut diturunkan menjadi Peraturan Gubernur dan Peraturan Bupati. Pemerintah Provinsi Jawa Barat juga mengeluarkan Pergub tahun 2010 yang mengatur tentang larangan Ahmadiyah menyebarkan ajarannya. Di Kabupaten Tasikmalaya sendiri tahun 2005 telah lahir SKB pelarangan Ahmadiyah. Hanya saja saat itu belum efektif dalam menghalangi gerak Ahmadiyah. Baru, setelah SKB tiga menteri 2008 lahir, penyebaran faham jemaat Ahmadiyah mulai dibatasi. JAI tidak lagi berani secara terbuka menunjukkan identitasnya. Mereka tidak lagi menancapkan plang nama masjid Ahmadiyah. Demikian juga kalender, foto dan buku-buku Ahmadiyah tidak lagi dijual secara bebas. Atribut Ahmadiyah itu hanya dijual untuk kalangan sendiri dan sangat sulit untuk diakses oleh warga non-Ahmadiyah. Kondisi ini sangat kondusif bagi para da'i di Tenjowaringin untuk berdakwah secara aktif.

Tahun 2009 ormas Islam FPI Tasikmalaya mulai terjun ke Tenjowaringin. Mereka secara aktif mengadakan kegiatan pengajian umum. Mereka juga mendorong para ustad/ulama NU Tenjowaringin untuk melakukan sosialisasi dan penyadaran kepada jemaat Ahmadiyah. Untuk membantu gerakan dakwah ini berhasil didirikan dua masjid NU sebagai representasi jemaat non-Ahmadi Sukasari, yaitu masjid Al-Aqsha Patrol dan Masjid al-Ikhlas Muringis.

Adanya dukungan dari FPI dan telah berdirinya masjid berhasil meyakinkan warga Ahmadiyah, khususnya yang sudah tidak lagi aktif di Ahmadiyah untuk mengikrarkan dirinya kembali masuk Islam. Tercatat tahun 2011 di Tasikmalaya terdapat 313 anggota Ahmadiyah yang mengikrarkan syahadat, dimana mayoritas mereka berasal dari Tenjowaringin. Dua tahun kemudian, 2013, jumlah tersebut meningkat dua kali lipat menjadi 625 orang. Dari jumlah itu mantan

Ahmadi di Tenjowaringin berjumlah 314 orang sedangkan di Kutawaringin berjumlah 193 orang sehingga jumlah total mantan Ahmadi di dua desa ini sebanyak 507 orang.

Dalam melaksanakan dakwah dengan metode *al-Hujumi* ini da'i dituntut untuk jeli dan bijak, karena keberhasilan dakwah sangat dituntut oleh strategi dan metode yang digunakan (Aripudin, 2011: 8). Dalam melaksanakan dakwah bi al-Uslub al-Hujumi para da'i di Tenjowaringin melakukannya dalam beberapa strategi. Penulis membaginya menjadi empat strategi yaitu: 1) *Dakwah bi al-hikmah*, 2) *Dakwah bi al-Mauidhah al- Hasanah*, 3) *Dakwah bi al-Mujadalah*, dan 4) *Dakwah bi al- hal*. Tiga strategi pertama yang diturunkan dari kaidah Al-Qur'an tentang metode dakwah, yaitu dalam surat al-Nahl [16]: 125. "Serulah manusia kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya. Dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk".

1. Dakwah bi al-hikmah

Dakwah bi al-hikmah adalah dakwah dengan kata-kata maupun perbuatan yang bernilai Islami. Dakwah bi al-hikmah muncul dalam beragam bentuk seperti mengenal strata mad'u, kapan harus bicara dan kapan harus diam, mencari titik temu, toleran tanpa kehilangan sibghah, dan memilih kata yang tepat (Yusuf, 2003: xiii).

Strategi dakwah ini dilakukan oleh da'i Tenjowaringin dengan cara bersikap toleran terhadap perbedaan. Ini misalnya dilakukan dengan menerima anak-anak Ahmadiyah untuk belajar agama di masjid atau di madrasah NU. Ustad Tatang menerima anak-anak Ahmadiyah untuk mengaji di madrasahnya di masjid Al-Ikhlas Kutawaringin. Demikian juga Ustad Erwan membuka penerimaan bagi anak-anak Ahmadiyah untuk belajar di Raudhatul Athfal masjid

Al-Barokah Citeguh dan Ustad Adin (Ketua Tanfidz NU Kutawaringin) mempersilahkan anak-anak Ahmadiyah untuk ikut belajar mengaji bersamanya di Masjid At-Taufik Cipari. Di dusun-dusun tersebut jemaat Ahmadiyah memang kekurangan lembaga pendidikan untuk mendidik anakanaknya dalam ilmu keagamaan. Oleh karena itu, para ustad berupaya untuk memberikan pengaruh dengan mengajar anak-anak Ahmadiyah sehingga bisa ditanamkan mengenai ajaran

Islam yang sebenarnya sejak dini. Diharapkan setelah anak-anak tersebut besar mereka bisa mengetahui mana yang benar dan mana yang salah dalam beragama.

Sikap toleransi melalui dakwah bi al-hikmah juga dilakukan oleh oleh para da'i dengan ikut terlibat dalam kegiatan madrasah milik Ahmadiyah. Ini seperti dilakukan oleh Ustad Ana (DKM masjid Al-Rasyid Cituak) yang ikut mengajar Qiraat di SMA al-Wahid Wanasigra, yang dimiliki oleh jemaat Ahmadiyah. Usahanya tersebut sebenarnya dikritik oleh ustad-ustad yang lain. Para ustad NU menganggap bahwa usaha untuk terlibat dalam kegiatan Ahmadiyah akan memperkuat Ahmadiyah dan juga menjadikan umat Islam NU rentan terkontaminasi oleh ajaran Ahmadiyah. Namun, hal itu dibantah oleh Ustad Ana, Ia berargumen bahwa di sela-sela pengajarannya justru ia bisa memasukkan unsur-unsur tauhid yang lurus.

Upaya dakwah bi al-hikmah oleh ustad ana ini berhasil menarik perhatian jemaat Ahmadiyah, khususnya generasi muda. Mereka memang hanya mengandalkan belajar ilmu agama di madrasah milik Ahmadiyah dan tidak berani belajar ke pondok pesantren, karena seringkali ditegur oleh kyai dan dibujuk untuk keluar dari Ahmadiyah. oleh karena itu kemampuan jemaat Ahmadiyah dalam ilmu keagamaan khususnya bacaan Al-Quran termasuk kategori rendah. Menurut Ustad Ana (Wawancara 10/10/2013) berdasarkan hasil interaksinya dengan warga Ahmadiyah ia menemukan bahwa kemampuan membaca Al-Qur'an jemaat Ahmadiyah baik anak-anak maupun orang dewasanya masih sangat kurang. Mereka masih ba-

nyak melakukan kesalahan ketika membaca Al-Qur'an seperti salah dalam panjang pendek bacaan (mad), salah dalam mengatur nafas, termasuk juga masih banyak yang salah dalam makharij al-huruf. Padahal menurutnya bila seseorang salah dalam membaca Al-Qur'an maka akan salah pula dalam artinya.

2. Dakwah bi al-Mauidhah al- Hasanah

Dakwah bi al-Mauidhah al-Hasanah atau dakwah dengan pemberian nasehat dilakukan dengan cara mensosialisasikan kesesatan Ahmadiyah berdasarkan fatwa MUI dan aturan pemerintah. Dalam kegiatan dakwah ini juga turut dilibatkan mantan anggota Ahmadiyah untuk mengajak dan menyadarkan keluarga dan saudara-saudaranya. Mantan Ahmadi dianjurkan untuk berkomunikasi secara santai dengan keluarganya. ia didorong untuk membuat perbandingan antara ajaran Ahmadiyah dan ajaran Islam. Di sela-sela obrolan tersebut diselipkan ajaran, bujukan dan anjuran untuk keluar dari Ahmadiyah. Melalui upaya ini diketahui bahwa banyak anggota keluarga mereka yang sudah tidak betah berada di Ahmadiyah karena merasa berat dengan berbagai kewajiban sebagai anggota Ahmadiyah. Kondisi tersebut sangat memudahkan dalam upaya untuk menarik keluar dari Ahmadiyah.

Atang Rustaman, ketua IMKASA, misalnya berhasil melakukan pendekatan kepada keluarga dan familinya. Pada tahap awal ia mengajak mereka berdiskusi berkaitan dengan kehidupan sehari-hari. Ia membandingkan suasana kondisi keluarga saudaranya dan kondisi keluarganya. Menurut Atang, ternyata banyak keluarganya yang kondisinya kurang mampu sehingga tidak lagi kuat menanggung tanggung jawab membayar iuran (chandah). Selesai berdiskusi beberapa keluarganya menyatakan diri ingin keluar dari Ahmadiyah. Hal yang sama juga dilakukan oleh Taryan yang mengajak ibunya untuk keluar dari Ahmadiyah. Dengan pendekatan persuasif ia berhasil

mengajak ibunya yang sudah tua dan sangat fanatik dengan ajaran Ahmadiyah untuk keluar.

Memang tidak selamanya usaha dakwah oleh mantan Ahmadi ini berhasil. Seringkali mereka gagal bahkan mendapatkan jawaban yang tidak mengenakan. Inilah tantangan dakwahyang harus dihadapi oleh para da'i untuk mendorong mereka terus berusaha tanpa henti (Faizah dan Effendi, 2009: 212).

3. Dakwah bi al- Mujadalah

Dakwah bi al-Mujadalah adalah dakwah melalui dialog dan perdebatan dengan jemaat Ahmadiyah. Dakwah ini dilakukan untuk meng-counter pemikiran Ahmadiyah tentang beberapa hal yang dianggap krusial dan fundamental dalam ajaran Islam seperti makna khatam an-Nabiyyin, laa nabiyya ba'di, kedatangan imam Mahdi dan Al-Masih serta beberapa ajaran Ahmadiyah yang dianggap sebagai syariat baru seperti pekuburan bahesti maqbarah, iuran anggota bulanan (chandah), janji (tahrik jadid) dan lain-lain. Strategi dakwah ini misalnya dilakukan oleh Ustad Dede A. Nasrudin dari Pesantren Al-Mubarok Cangkudu Tasikmalaya. Ia sering datang ke Tenjowaringin dan bersama-sama ustad dari Tenjowaringin mendatangi beberapa tokoh Ahmadiyah untuk mengajak berdiskusi. Ustad Dede pernah melakukan perdebatan dengan salah seorang pengurus jemaat Ahmadiyah tahun 2012 yang disaksikan oleh beberapa jemaat Ahmadiyah dan ustad-ustad NU. Akhir dari perdebatan tersebut, pengurus Ahmadiyah tidak bisa menjawab sanggahannya atas ajaran-ajaran Ahmadiyah yang menyimpang.

Pengalamannya melakukan banyak debat dengan jemaat Ahmadiyah mendorong Ustad Dede untuk mengumpulkan pemikiran menentang ajaran Ahmadiyah dalam satu buku berjudul "Koreksi terhadap Pemahaman Ahmadiyah dalam Masalah Kenabian". Buku

ini menjadi pegangan bagi para ustad dan warga NU ketika melakukan debat dengan jemaat Ahmadiyah.

4. Dakwah bi al- Hal

Dakwah bi al-Hal adalah dakwah melalui pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM). SDM merupakan faktor penting yang harus diperhatikan dalam kegiatan dakwah (Munir dan Ilahi, 2009: 187). *Dakwah bi al-Hal* yang dilakukan di Tenjowaringin adalah dengan cara mendirikan organisasi pembinaan mantan Ahmadi, IMKASA (Ikatan Masyarakat Korban Aliran Sesat Ahmadiyah). Melalui organisasi ini dilakukan upaya pemberdayaan dan pembinaan mantan Ahmadi seperti melalui pengajian mingguan, pengajian bulanan dan pengajian insidental.

Dalam pemberdayaan IMKASA mendapat dukungan dari pemerintah Tasikmalaya melalui Badan Amil Zakat Nasional Daerah (Bazda) Tasikmalaya. Setiap hari besar Islam seperti Hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha mantan Ahmadi mendapat bantuan paket. Saat ini Kementerian Agama juga turut memberikan bantuan modal usaha sebesar 1,2 milyar yang disalurkan untuk meningkatkan taraf hidup mantan Ahmadi sehingga mereka lebih berdaya.

Dakwah bi al-Hal juga dilakukan oleh para da'i dengan mendirikan masjid. Tahun 2009 didirikan dua masjid NU di Patrol Sukasari dan Muringis. Umat Islam di dua kampung ini adalah minoritas. Sebelum berdiri masjid mereka kesulitan untuk melakukan shalat Jum'at karena masjid yang ada hanya milik Ahmadiyah. Mereka terpaksa harus shalat Jum'at ke daerah Garut (peuntas). Setelah kedua masjid ini dibangun kegiatan ibadah mereka menjadi lebih mudah.

Selain mendirikan masjid para da'i juga mendirikan lembaga pendidikan seperti Majelis Ta'lim (MT), Madrasah Diniyah Ta'miliyah Awaliyah (DTA), Raudhatul Athfal (setingkat TK), dan Madrasah Ibtidaiyah (setingkat SD). Daftar lembaga pendidikan milik umat Islam ini bisa dilihat dalam Tabel 4.

Tabel 4: Lembaga Pendidikan Islam di Tenjowaringin

No.	Nama Masjid	Lokasi	Lembaga	Keterangan
1	Al-Barokah	Citeguh	Majelis Ta'lim	DTA, MDA, RA
2	Mahbatul Anwar	Ciomas	Majelis Ta'lim	Hanya Warga NU
3	At-Taufiq	Cipari	Majelis Ta'lim	Anak Ahmadiyah
4	Al-Ikhlas	Sindangsari	Majelis Ta'lim	Hanya warga NU
5	Nurul ihsan	Cisurada	Majelis Ta'lim	Hanya warga NU
6	Khusnul Jama'ah	Sukarasa	Majelis Ta'lim	Hanya warga NU
7	Ar-Rasyid	Cituak	Majelis Ta'lim	Hanya warga NU
8	Bahrussalaam	Kutawaringin	Majelis Ta'lim	Anak Ahmadiyah

Sumber: Hasil Wawancara dan Observasi 2012-2014

Setiap masjid minimal memiliki majelis ta'lim untuk pengajian ibu-ibu dan bapak-bapak serta Madrasah Diniyah untuk pengajian anak-anak. Dari sembilan masjid di atas ada dua masjid yang cukup lengkap memiliki lembaga pendidikan yaitu Al-Barokah Citeguh dan Bahrussalam Kutawaringin. Kedua masjid ini bisa cepat berkembang karena memiliki SDM yang cukup banyak dan berkualitas. Generasi muda di dua masjid ini banyak melanjutkan pendidikan ke pesantren atau perguruan tinggi. Sehingga setelah mereka selesai pendidikannya mereka kembali ke daerah ikut berpartisipasi mengembangkan masjid dan kegiatan masyarakat.

D. Penutup

Strategi dakwah para da'i di Tenjowaringin dalam merespon gerakan JAI dipandang masih belum maksimal. Masih banyak kekurangan dalam kegiatan dakwah ini khususnya dalam upaya menjaga mantan Ahmadiyah untuk tidak kembali masuk Ahmadiyah. Dikabarkan ada beberapa mantan Ahmadi yang telah kembali masuk

anggota Ahmadiyah karena desakan oleh keluarga maupun lingkungannya. Hal ini menandakan kegiatan pembinaan kepada para mantan Ahmadi masih sangat kurang.

Di sisi lain, dukungan dari ormas Islam yang pasang surut menyebabkan usaha dakwah di Tenjowaringin juga mengalami pasang surut. Hal ini berimbas pada efektivitas kegiatan dakwah yang tidak tepat. Apalagi FPI mendapatkan sorotan tajam pasca terjadinya kasus kekerasan kepada jemaat Ahmadiyah di Serang Banten (2011), dan kasus penyerangan di Tenjowaringin (2013). Gerak FPI yang semakin terbatas juga menyebabkan dorongan mereka kepada kegiatan dakwah dengan pendekatan Hujumi di Tenjowaringin juga berkurang. Saat ini, strategi dakwah da'i di Tenjowaringin kembali menggunakan pendekatan *al-Difa'* (bertahan).

Beberapa ormas lain memang turut berpartisipasi dalam kegiatan dakwah di Tenjowaringin seperti Muhammadiyah dan Forum Ulama Umat Islam (FUUI) Athian Ali Da'i. Namun, khusus Ormas NU di mana warga mereka di Tenjowaringin menjadi objek dakwah Ahmadiyah, tidak pernah melakukan pendampingan secara kelembagaan. Hanya beberapa tokoh NU Tenjowaringin yang aktif melakukan dakwah secara personal. Hal tersebut tentu menjadi dilema tersendiri bagi para da'i. Dalam medan dakwah yang berat seperti di Tenjowaringin, melakukan dakwah nahyi munkar memang terasa sangat berat dibandingkan dakwah amar ma'ruf. Namun, para da'i meyakini bahwa usaha dakwah kepada jemaat Ahmadiyah harus terus dilakukan.

Wallahu a'lam

Daftar Pustaka

Ahmad, Mirza Ghulam. 2004. *Inti Pokok ajaran Islam Jilid I*. Jakarta: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

Ahmad, Sufni Zafar. 1996. *Jenazah*. Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

Aripudin, Acep. 2011. *Pengembangan Metode Dakwah: Respons Da'i terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Kaki Ciremai*. Jakarta: Rajawali Press.

Enjang, & Aliyudin. 2009. *Dasar-dasar Ilmu Dakwah*. Bandung: Widya Padjadjaran.

Faizah, & Effendi, Lalu Muchsin. 2009. *Psikologi Dakwah*. Jakarta: Rahmat Semesta.

Muhtadi, Asep Saeful. 2012. *Komunikasi Dakwah, Teori, Pendekatan dan Aplikasi*. Bandung: Simbiosa Rekatama Media.

Mulyana, Deddy. 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Munir, M., & Ilahi, Wahyu. 2009. *Manajemen Dakwah*. Jakarta: Rahmat Semesta.

Pawito. 2007. *Penelitian Komunikasi Kualitatif*. Yogyakarta: LKiS.

Razak, Abdul. 2007. "Kami Meyakini Turunnya Imam Mahdi dan Nabi Isa a.s. sebagai Bukti Kesetiaan kepada Islam dan Nabi Muhammad Saw". Jakarta: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

Yusuf, M. Yunan. 2003. Metode Dakwah Sebuah Pengantar Kajian dalam Munzier Suparta & Harjani.

Hefni (Eds.), *Metode Dakwah*. Jakarta: Rahmat Semesta.

Yannopontos, Peter. 2011. "Defensive and Offensive Strategies for Market Success", *International Journal of Business and Social Science* Vol. 2 No. 13 [Special Issue - July 2011

PENGEMBANGAN KENDALI DIRI SEBAGAI PILAR KECERDASAN MORAL:
Perspektif Konseling Kognitif-Perilaku

Dr. Hajir Tajiri

A. Pendahuluan

Kendali diri (*self-control*) sangat diperlukan oleh manusia baik sebagai individu, kumpulan individu dalam keluarga, organisasi, masyarakat maupun negara. Seseorang tanpa kendali diri yang bagus, dapat merusak tatanan hidup, merugikan banyak orang, mengorbankan agama, dan menghancurkan masa depan dirinya. Sebaliknya dengan kendali diri yang bagus hidup seseorang menjadi lebih terhormat. Kemampuan kendali diri akan menempatkan seseorang pada posisi terhormat, memiliki kemuliaan. Seperti dikatakan Calhoun dan Acocela (1990): Pertama, individu sebagai insan berkebutuhan dalam memuaskan keinginannya tanpa mengganggu dan melanggar kenyamanan dan keselamatan orang lain. Kedua, masyarakat akan menghargai kemampuan serta kebaikan yang dimilikinya. Seseorang yang mempunyai kontrol diri yang tinggi akan mampu memandu, mengarahkan dan mengatur perilakunya dengan baik.

Namun demikian kompetensi moral ini dalam kenyataannya tidak mudah dimiliki, diperlukan perjuangan keras dan kemauan yang kuat dari orang yang akan menjalankannya. Kepemilikan kompetensi ini tidak terjamin karena kepintaran atau tingginya strata pendidikan yang dimiliki. Seseorang untuk dapat dikatakan mampu mengendalikan perilaku buruknya tidak cukup hanya mengandalkan

pengetahuan, akan tetapi juga seberapa mampu ia menggunakan pengetahuan baik buruknya untuk membimbing dan mengarahkan perilakunya agar tetap konsisten berada di jalan yang benar. Mischel & Gilligan dalam Santrock (2003: 523) menyebutkan:

> Beberapa anak manusia gagal mengembangkan kontrol yang essensial selama proses pertumbuhan. Mereka gagal membedakan perilaku yang dapat diterima dan yang tidak dapat diterima, atau mereka sebenarnya sudah mengetahui perbedaan antara keduanya namun gagal mengembangkan kontrol yang memadai dalam menggunakan perbedaan itu untuk membimbing tingkah laku mereka.

Fakta menunjukkan berbagai kasus korupsi menjerat dan melibatkan orang-orang yang berpendidikan, bahkan mulutnya selalu berbicara moral dan agama. Berbagai kasus pelanggaran dan penyimpangan moral seperti membuka folder porno saat sidang di DPR, kejahatan seksual di sekolah bertaraf internasional, seks bebas di kalangan remaja, budaya konsumerisme di kalangan ibu rumah tangga, tanggal 1 gajian tanggal 5 sudah mengeluh karena uang belanja habis, berbagai kenakalan remaja, penyalahgunaan narkoba, prostitusi, konflik keluarga karena ketamakan memperoleh harta warisan dalam suatu keluarga, kekerasan anak oleh siswa sekolah dasar yang berujung kematian oleh kakak kelasnya, demo anarkis dan lain-lain, menunjukkan rendahnya kepemilikan terhadap kendali diri tersebut.

Fenomena rendahnya kendali diri tidak terlepas dari sejumlah faktor, salah satunya kemajuan teknologi informasi. Di abad ini tantangan hidup terus berkembang, atmosfir moral yang muncul pada anak-anak bahkan telah meracuni kecerdasan moral, sebagaimana disebutkan Michele Borba (2001: 5) antara lain:

> *"*Pertama, sejumlah faktor sosial kritis terutama tidak terintegrasinya dan lemahnya pengasuhan karakter moral: pengawasan (*supervise*) orang dewasa yang kurang, tidak adanya model-model perilaku moral, kurangnya pelatihan spiritual dan keagamaan serta hubungan-hubungan

dengan orang dewasa yang bermakna, terbatasnya sekolah-sekolah yang *personalized*, nilai-nilai bangsa/nasional yang seharusnya nyata, dukungan komunitas, stabilitas dan pengasuhan yang kurang memadai. Akibatnya sejumlah anak berada pada kesukaran serius karena mereka tidak memiliki kecerdasan moral yang bagus, suara hati yang tipis, kendali dorongan yang miskin (minim), kepekaan moral yang belum berkembang, keyakinan (*belief*) yang membimbing ke arah yang salah, semuanya (potensi kecerdasan itu) benar-benar terhalang. *Kedua*, anak-anak saat ini dibombardir oleh pesan-pesan dari luar yang meracuni kehidupan mereka bahkan berkontribusi besar terhadap matinya moral mereka, antara lain televisi, bioskop, video games, music popular, dan iklan-iklan tentu sebagai pelanggar moral yang paling buruk karena mereka berlagak sinisme, tidak hormat, materialism, pengumbar seks, ketidaksopanan (*vulgar*), pengagum kekerasan. Berbagai keburukan pada ruang maya (*cyberspace*): pornografi, faham setan (*satanisme*), pengagum sahwat (*stalkers*), pedophiles dan lain-lain" (Borba, 2001: 5).

Kehebatan pengaruh media itu ibarat cara kerja virus yang sulit dikendalikan. Virus itu telah memprogram pikiran dan perasaan dan menyebar ke segenap unsur kepribadiannya, membuat remaja mudah putus asa, hamil di luar nikah dan terlibat dalam perkelahian antar geng (Richard Brodie, 2005: 8).

Berkait dengan kecenderungan di atas, dalam kasus negara Indonesia saat ini dapat dikatakan sedang dalam keadaan menangis. Berbagai upaya termasuk di bidang pendidikan dan dakwah Islam antara lain dengan ditetapkannya visi pendidikan nasional *character building* oleh pemerintah. Pemerintah dengan kebijakannya menuntut agar visi tersebut diterapkan oleh sekolah–sekolah di semua jenjang pendidikan. Mulai dari taman kanak-kanak, sekolah dasar hingga pendidikan tinggi.

Persoalannya pada wilayah implementasi. Pengembangan karakter (c*haracter building)* tampaknya belum banyak membuahkan hasil. Programnya baru pada level kajian, pelatihan, pencarian model atau bentuk serta metode, dan belum secara meyakinkan dipraktekkan oleh sejumlah guru atau da'i (*mursyid*). Barangkali hing-

ga kini belum ditemukan adanya sekolah yang secara konsisten dan konsekuen menerapkan model pengembangan karakter di sekolah-sekolah, kecuali sekolah Islam/pesantren itu pun nasibnya terancam dengan diberlakukannya kurikulum nasional secara ketat. Maka tak heran jika yang terjadi pada siswa, masih banyak perilaku a moral yang meresahkan; tawuran antar pelajar, aksi corat-coret seragam ketika lulus ujian nasional, geng motor, kejahatan seksual dan lain-lain.

Self-control sebagai kecerdasan moral penting dikembangkan, diinspirasikan, didorong. *Self-control* yang kurang berkembang menempatkan anak pada ketidakberuntungan secara moral. Ketika gagasan-gagasan membahayakan atau pikiran-pikiran muncul dalam kepala mereka, sistem rem internalnya (*internal brake*) tidak ada, dan daripada menghentikan malahan mendrumkan kecepatan penuh dan lurus pada kesukaran (Borba, 2001: 82). Anak-anak muda yang memiliki *self-control* akan memiliki karakteristik pribadi yang postif di masa yang lebih tua, seperti pertimbangan mendalam, penuh perhatian, masuk akal, koperatif, cerdas, banyak akal dan berkemampuan (Funder & Block, 1989; Funder, Block, & Block, 1983). Anak-anak yang lebih menyukai menunda hadiah untuk menyegerakan ganjaran ditemukan mempunyai kompetensi kognitif dan akademik yang tinggi, sama baiknya dengan kemampuan memperbaiki untuk mengatasi masalah frustasi dan stress di sekolah tinggi (Mischel, Shoda, & Peake, 1988).

Salah satu upaya yang digagas penulis, bagaimana kalau dalam peningkatan kendali diri ini menggunakan konseling. Hal ini relevan dengan *background* penulis yang menekuni bidang konseling. Penulis menawarkan pendekatan kognitif-perilaku. Pendekatan ini dianggap memiliki sejumlah keunggulan dan menurut para tokohnya, terbukti efektif dalam mensolusi berbagai masalah perilaku seperti kebiasaan buruk, perilaku menyimpang dan problem psikologis lainnya. Problem-problem psikologis yang berhasil ditangani KKP anta-

ra lain: *addiction*, masalah kemarahan, kecemasan, *body dysmorphic disorder*, *chronic fatigue syndrome*, *chronic pain*, depresi, gangguan makan, *obsessive-compulsive disorder* (dorongan, tekanan), gangguan kepanikan, gangguan kepribadian, fobia, gangguan *stress post traumatic*, gangguan *psychotic*, masalah-masalah hubungan dan fobia sosial (Rob Willson & Rhena Branch, 2006: 10). Selain itu KKP juga diakui berhasil menurunkan tingkat kejenuhan (*born out*), sikap mental menunda-nunda pekerjaan atau studi (*procrastinations*), mengatasi krisis identitas, dan lain-lain.

Pendekatan konseling kognitif-perilaku (KKP) memiliki karakteristik tritmen yang *powerful* yaitu menggabungkan keilmiahan, filosofis dan aspek perilaku pada satu model komprehensif untuk memahami dan mengatasi problem-problem psikologis. Dari aspek keilmiahan, KKP menghadapkan klien untuk menjadi lebih seperti saintis. Misalnya, selama KKP, klien mengembangkan kemampuan untuk memperlakukan pikiran-pikirannya sebagai teori dan dugaan tentang realitas yang diuji (hipotesis) dari sekedar sebagai fakta; dari aspek filosofis, KKP mengakui bahwa orang memegang nilai-nilai dan keyakinan tentang dirinya, dunia dan orang lain (Rob Willson & Rhena Branch, 2006: 11-12).

Apakah koseling ini relevan untuk meningkatkan kendali diri sebagai vilar kecerdasan moral? Peneliti berasumsi konseling ini relevan. Sebuah pendekatan walaupun itu muncul di Barat atau Amerika, tapi sebagai produk sain tidak menutup kemungkinan untuk dapat diterapkan dimana saja termasuk di kalangan masyarakat muslim. Dengan beberapa adaptasi yang dilakukan sebagai peneliti muslim dan pengenalan objek permasalahan berdasarkan kacapandang muslim.

Beradasarkan paparan di atas, tulisan ini dengan demikian menyajikan upaya peningkatan kendali diri sebagai pilar kecerdasan moral melalui konseling dengan pendekatan kognitif-perilaku. Di dalamnya tentu bukan hanya mengupas urgensi kendali diri tetapi

juga bagaimana metode dan teknik sebaiknya dikembangkan sebagai salah satu bentuk praktek bimbingan konseling (*da'watu al-irsyad)*. Penawaran konsep ini sengaja dilakukan di tengah sepinya agenda para ilmuan maupun praktisi dakwah serta pendidikan untuk memperbaiki moralitas bangsa. Bagaimanakah sebaiknya upaya tersebut dilakukan, apakah pendekatan konseling kognitif-perilaku dapat menjadi salah satu alternatif yang dapat digunakan?

B. Pendekatan Konseling Kognitif-Perilaku

Pendekatan ini bersumber dari psikologi behavioral (perilaku) yang akarnya dapat dilacak dari perkembangan terapi behavior pada awal abad ke-20 dan juga perkembangan terapi kognitif pada tahun 1960-an yang selanjutnya menggabungkan keduanya (John McLeod, 2008: 139).

Pada awalnya pandangan kalangan behavioris hanya membatasi diri pada perilaku tampak sebagai kategori ilmiah yang bisa dipelajari. Bapak behaviorisme radikal, John Watson (1878-1958) tidak menggunakan kandungan-kandungan mental atau mekanisme-mekanisme internal. Dia meyakini bahwa psikolog mestinya berkonsentrasi hanya kepada studi tentang perilaku yang bisa diamati (Sternberg, 2008:8). Namun menurut Lazarus, pada perkembangan selanjutnya beberapa terapis behavior mulai dapat mengenal dan mengakui adanya peristiwa-peristiwa internal. Sesuatu yang ada dalam diri seseorang (*within person*) menjadi amat penting - misalnya *intentions*, pikiran-pikiran (*thoughts*), harapan-harapan (*expectations*), rencana (*plans*), *commitments*, ancaman (*threats*) dapat menjadi amat penting, meskipun peristiwa-peristiwa internal ini dibentuk dan dipengaruhi oleh ganjaran-ganjaran (*rewards*) dan hukuman-hukuman (*funishments*) dari lingkungan. Berdasarkan pandangan ini, manusia dapat dilatih atau ditolong untuk mengembangkan kontrol diri terhadap impuls-impuls, pola-pola reaksi, dan

perilaku sosialnya; dilakukan dengan menggunakan faktor-faktor baik internal maupun eksternal (Lazarus, 1976: 339).

Babak baru mulainya psikolog/terapis memberikan perhatian pada peristiwa internal dirintis oleh Edward Tolman (1886-1959). Tolman berpikir kalau memahami perilaku mensyaratkan pemahaman terhadap maksud dan rencana perilaku. Tolman yakin kalau semua perilaku diarahkan kepada suatu tujuan. Maka Tolman bisa dianggap sebagai bapak psikologi kognitif modern. Dengan muncul pemikiran baru ini lahirlah babak baru psikologi kognitif yaitu kognitivisme, sebuah keyakinan bahwa kebanyakan perilaku manusia bisa dipahami berdasarkan cara mereka berpikir (Sternberg, 2008: 8).

Aliran kognitivisme berkembang cukup pesat. Pada tahun 1937 Abraham Low mengembangkan teknik training kognitif bagi pasien yang mengikuti perawatan psikiatrik. Low mendesain teknik-tekniknya untuk menggunakannya dalam organisasi ini, Recovery International, yang men-*support* orang sembuh dari sakit mentalnya. Recovery International secara orsinil dipimpin oleh Low, kemudian ia mengadaptasi teknik-teknik untuk digunakan dalam *selfhelpgroup* yang beroperasi di bawah nama yang sama (Wikipedia, *the free encyclopedia*, diakses Mei 2009).

Selanjutnya perkembangan psikologi memandang penting adanya keterkaitan antara kognisi dengan perilaku. Beberapa tokoh dipandang memiliki andil dalam sejarah pengintegrasian kognitif dan perilaku ini. Ada sekitar lebih dari 20 terapi masuk ke dalam pendekatan ini antara lain terapi perilaku rasional emotif Albert Ellis, Terapi kognitif Aaron T. Beck, dan terapi perilaku kognitif Meichenbaum (Safaria, 2004: 64; Mahoney & Lyddon, 1988 dalam Corey, 2005: 271).

Pendekatan kognitif-perilaku merupakan pendekatan konseling yang dalam penerapannya sangat memperhatikan penggunaan teknik kognitif dan teknik perilaku. Model ini memiliki karakteristik: pertama, hubungan kolaboratif antara konseli dan konselor; kedua,

premis bahwa masalah konseli adalah sejumlah gangguan fungsi dalam proses kognitif; ketiga, fokus pada mengubah kognisi hingga menghasilkan perubahan-perubahan yang diinginkan pada afeksi dan perilaku; dan keempat, umumnya batas waktu dan tritmen fokus pada target masalah-masalah spesifik dan terstruktur. Kelima, mendasarkan pada sebuah model psikoedukasi terstruktur, dan semuanya menekankan peranan pekerjaan rumah, menempatkan tanggung jawab pada konseli untuk mengasumsikan peran aktif selama dan diluar sesi konseling, serta menggambarkan dari beragam strategi kognitif dan perilaku untuk membawa ke arah perubahan (Corey, 2005: 271).

Pendekatan ini memiliki asumsi bahwa problem perilaku bersumber pada pikiran-pikiran yang salah (*error think*), keyakinan yang keliru (‘*irrational belief*’) yang kemudian berpengaruh terhadap sikap, cara merasa, cara berpikir dan cara bertindak/berperilaku (Spiegler & Guevremont, 2003: 310). Maka pendekatan konseling kognitif-perilaku bertujuan untuk memperbaiki pikiran-pikiran dan keyakinan yang salah dari konseli yang berpengaruh kepada sikap dan perilakunya (VandenBos, 2007: 188).

Tahapan konseling yang dilakukan secara garis besar meliputi tahap identifikasi masalah (pengenalan terhadap inti masalah), tahap penentuan teknik konseling yang relevan, dan tahap penerapan teknik dalam membantu konseli keluar dari masalah (Curwen, Palmer & Ruddel, 2008: 30).

Tahapan pengenalan inti masalah dilakukan dengan pengisian angket, berdasarkan hasil isian angket itu akan diketahui level masalah yang dialami konseli, dapat juga dilakukan dengan wawancara jika pendekatan dilakukan secara individual (Spiegler & Guevremont, 2003 :305). Selain interveiew, metode lainnya yang bisa digunakan *self- recording, self report inventory*, dan prosedur suara keras (Spiegler & Guevremont, 2003: 305).

Tahap pemilihan dan penentuan teknik konseling dilakukan dengan mengingat atau mengenal ragam teknik konseling yang biasa digunakan dalam KKP yang selanjutnya dilakukan pengambilan terhadap teknik-teknik yang relevan dengan karakteristik masalah (Hackney dan Cormier, 2009: 246; Safaria, 2004: 74-91). Beberapa teknik yang dapat digunakan antara lain penghentian pikiran (*thought stopping*), terapi perilaku rasional emotif, dan terapi kognitif (Spiegler & Guevremont, 2003: 304). Teknik lainnya dikemukakan Hackney dan Cormier (2009: 209) meliputi skill intervensi kognitif dan skill intervensi perilaku. Pada skill intervensi kognitif antara lain: e*liciting though, modifying thoughts, problem solving*, i*nformation giving, decision Making, A-B-C Analysis*, d*isputation*, d*esibles and countering intervention*, c*ognitive restructuring*, t*hought stopping*, p*ositive self talk*, a*nchoring*, r*eframing*, dan s*ymptom prescription*. Sedangkan teknik yang terkelompokkan dalam skill intervensi behavioral (Hackney dan Cormier, 2009: 246) mencakup: d*efining behavior*, m*odifying behavior*, g*oal setting*, v*isualization*, c*ontracting*, s*upporting and reinforcing*.

Pada tingkat aplikasi teknik-teknik yang sudah disebutkan dapat memanfaatkan beberapa model intervensi antara lain: menggunakan contoh dari sumber-sumber lain untuk mengajari klien bagaimana mengubah dan apa yang diubah (*social modeling)*, menggunakan model-model hidup dari perilaku yang ditargetkan untuk mengajari klien apa yang harus ditandingi (*in vivo (live) modeling),* menggunakan contoh-contoh video-audio taped dari perilaku yang ditargetkan untuk mengajari klien apa yang harus ditandingi *(symbolic modeling*), menggunakan visualisasi untuk membantu klien membuat sebuah image tentang proses mengubah (*covert modeling*), menggunakan simulasi untuk menguji dan melatih perilaku baru, interaksi verbal dan lain-lain (*role play and rehearsal*), menyusun sub tujuan perilaku yang disebabkan oleh kesukaran, atau kompleksitas, digunakan sebagai rencana untuk mengubah (*hierarchy con-*

struction), membantu klien mengasumsikan control atas proses mental atau otot (*relaxation training*), menggunakan kemampuan respon relaksasi untuk mengurangi kecemasan dan ketakutan (*systematic desensitization*), membantu klien belajar bagaimana mengamati dan mengelola pola-pola perilaku pada waktu lalu (*self monitoring),* menolong klien belajar bagaimana meangalokasikan pujian diri atau tipe konsekuensi lain yang diinginkan ketika tujuan perilaku dicapai (*self reward*) *dan* membantu klien mengelola proses di luar proses tujuan konseling (*self contracting*) (Hackney dan Cormier, 2009: 246).

Tahapan penerapan teknik konseling disesuaikan dengan kebutuhan dan tingkat beratnya masalah, antara lain konseli diajak untuk mengenal lebih jauh inti masalah yang dialami yaitu dengan *self monitoring* dan *home task*, setelah itu konseli dibantu untuk menyadari dan mengakui bahwa dirinya telah melakukan kesalahan yaitu dengan mengkaji kembali persepsi atau pikiran-pikiran yang berkontribusi kepada lahirnya masalah berdasarkan persepsi lain atau tinjauan lain antara lain dengan teknik *confrontating, disputation, probbing*. Setelah kesadaran mulai bersemi dan dorongan untuk perbaikan diri muncul (*self initiating*), konseli dibantu untuk menemukan serangkaian cara untuk memperbaiki kekeliruannya antara lain *stopping thought*, *restrukturisasi kognitif*, *aversion and assertive training* melalui *role playing*, dan latihan *self talk* positif.

KKP dapat dilaksanakan dalam bentuk program terstruktur langkah demi langkah (Kuehnel dan Liberman, Freeman dan Simon dalam McLeod, 2003: 157) dengan cakupan sebagai berikut:

1. Menciptakan hubungan yang sangat dekat dan aliansi kerja antara konselor dan klien. Menjelaskan dasar pemikiran dari penanganan yang akan diberikan.
2. Menilai masalah. Mengidentifikasi, mengukur frekuensi, intensitas dan kelayakan masalah perilaku dan kognisi.

3. Menerapkan target perubahan. Hal ini seharusnya dipilih oleh konseli, dan harus jelas, spesifik dan dapat dicapai.
4. Penerapan teknik kognitif dan behavioral (perilaku).
5. Memonitor perkembangan, dengan menggunakan penilaian berjalan terhadap perilaku sasaran.
6. Mengakhiri dan merancang program lanjutan untuk menguatkan generalisasi dari apa yang didapat.
7. Program KKP ini dapat juga dijabarkan dalam bentuk prosedur/cara kerja bertahap, meliputi: tahap awal konseling, pertengahan konseling dan akhir konseling. Ketiga tahapan ini dijabarkan oleh Curwen dkk. (2008: 45, 68, dan 99) sebagaimana berikut ini.

Tahap awal terapi, dalam tahap ini tujuan-tujuan terapis diarahkan pada:

1. Mengembangkan konseptualisasi kognitif tentang masalah-masalah klien.
2. Mengembangkan dan melakukan hubungan terapeutik kolaboratif.
3. Mendidik klien tentang gangguannya dan menolong untuk mengurangi distress klien melalui *psychoeducation.*
4. Membantu klien untuk membedakan antara emosi-emosi yang berbeda.
5. Mengajarkan model kognitif.
6. Membantu klien mengidentifikasi pikiran otomatisnya.
7. Membantu klien untuk menghubungkan pikiran otomatis dengan emosi dan perilaku.
8. Membantu klien untuk mengakui bahwa ia bertanggung jawab atas perubahan dirinya.
9. Mulai membantu klien menguji dan mempertanyakan pikiran otomatisnya dan mengembangkan alternatif yang lebih menolong.

10. Membantu klien mengembangkan *oftimisme* terhadap terapi kognitif-perilaku.
11. Menemukan apa yang ingin dicapai melalui terapi dan secara kolaboratif menyutujui tujuan klien yang realistik.
12. Pengamanan: memperluas keterlibatan klien dalam perilaku yang secara temporal membebaskan dan atau memperbolehkan penghindaran dari masalah.

Tahap tengah terapi, pada tahap ini tujuan-tujuan terapis diarahkan pada:

1. Hubungan kolaboratif terapeutik; melanjutkan hubungan kolaboratif terapeutik, memberikan *feedback* positif dan dorongan.
2. Proses m.odel kognitif: menggeser fokus terapi dari pikiran-pikiran negatif otomatis ke pikiran antara dan inti keyakinan (jika perlu); dan mendidik klien tentang penerimaan diri (jika perlu).
3. Memb.antu klien untuk bekerja pada masalah di dalam dan luar terapi: meluluskan tanggung jawab kerja terapeutik terhadap klien; mendorong klien untuk menjadi kepunyaan terapis; mendorong klien untuk melanjutkan dengan tugas-tugas antar sesi; menyiapkan klien untuk mundur dan mengakhiri terapi-mengurangi perbuatan kembali.

Tahap akhir terapi, pada tahap ini tujuan-tujuan terapis diarahkan pada:

1. Hubungan kolaboratif terapeutik; menyiapkan klien untuk mengakhiri terapi; mempertimbangkan isu-isu terkait.
2. Proses model kognitif: Klien menyimpulkan apa yang telah dipelajari dan memahami teknik-teknik dan alat yang tepat; terapis mengatributkan nilai pada usaha klien; memutuskan kapan mengakhiri terapi konsisten dengan perkembangan konseptualisasi kognitif; mengekplorasi rintangan untuk mengakhiri.

3. Membantu klien bekerja pada masalah di dalam dan luar terapi: klien menjadi milik terapis; mengurangi kekambuhan: mengembangkan rencana tindakan terhadap masalah poitensial.

Dalam versi berbeda (Trower, Casey dan Dryden, 2008: 5) tahapan-tahapan konseling kognitif-perilaku itu: (1) memonitor gangguan emosi dan peristiwa-peristiwa yang terjadi; (2) mengidentifikasi pikiran-pikiran dan keyakinan maladaptif; (3) merealisasikan hubungan antara pikiran-pikiran, emosi-emosi dan perilaku; (4) menguji pikiran dan keyakinan yang maladaptif dengan menguji bukti dan menentangnya; dan (5) mengganti pikiran yang negatif dengan pikiran yang realistik.

Penerapan konseling kognitif-perilaku secara lengkap penting pula memperhatikan faktor-faktor yang menunjang kesuksesan kerja yang menyerupai sebuah model. Sebagai sebuah model, konseling kognitif-perilaku ini harus dipahami sebagai kerangka teoretik yang utuh, memaparkan deskripsi praktis bagaimana model ini bekerja (Mappiare, 2006: 211), artinya desain model mampu memvisualisasikan kerangka kerja konseling hingga penentuan kualifikasi konselor, dan bentuk evaluasi yang dapat dilakukan, sehingga sekurang-kurangnya model dibangun atas komponen-komponen model yang mencakup antara lain: karakteristik model, asumsi dan tujuan, prosedur dan teknik konseling, kualifikasi konselor dan evaluasi.

C. Problem Kendali Diri sebagai Pilar Kecerdasan Moral

Para ahli cukup beragam dalam memberikan batasan terhadap kemampuan kendali diri. Michele Borba sangat menekankan pentingnya kekuatan internal (*will power*) dari pada kemampuan itu sendiri, sebab dalam kaca pandang Borba *will power* sangat menentukan ada tidaknya kemampuan kendali diri pada diri seseorang. *Will power* itu tiada lain adalah seperangkat nilai, seperangkat keya-

kinan, yang dibangun atau terbentuk karena hasil pembinaan spiritual keagamaan, hasil pendidikan atau hasil pengalaman seperti adanya penguatan positif terhadap respons perilaku yang pernah dimilikinya. Penekanan Borba terhadap *will power* ini seperti dapat dilihat diantara uraian-uraiannya.

Menurut Michele Borba (2001: 82-83) *self-control* adalah apa-apa yang menolong anak mengatur perilakunya sehingga mereka lebih menyukai melakukan apa yang mereka tahu melalui pikirannya dan hati/perasaannya sebagai benar. *Self-control* memberikan seseorang kekuatan kehendak untuk mengatakan tidak (*the willpower to say no*), melakukan apa-apa yang benar (*do what's right*) dan memilih untuk melakukan tindakan yang bermoral (*to choose the act morally*). *Self-control* merupakan sebuah mekanisme internal yang powerful yang membimbing tingkah laku moralnya sehingga pilihan-pilihannya bukan hanya lebih aman tetapi juga lebih bijaksana. Hal itu karena *self-control* merupakan otot moral yang secara temporarily menghentikan tindakan-tindakan yang berpotensi salah (*hurtful*). Itu terjadi dengan memberi anak ekstra kritis kedua yang mereka butuhkan untuk mengenal kemungkinan konsekuensi dari tindakannya dan kemudian mengeremnya, kemudian mereka tidak memproses menjadi tindakan yang didasarkan pada pikiran-pikiran berbahaya.

Dalam redaksi lain Borba menjelaskan *self-control* sebagai: (1) S*elf regulatory*, yaitu apa yang menolong anak mengatur perilakunya sehingga ia melakukan berdasarkan pengetahuannya dan perasaannya secara benar. *Self-control* memberikan anak-anak kehendak yang kuat/kekuatan kehendak untuk mengatakan tidak, melakukan apa yang benar dan memilih tindakan yang bermoral. (2) Kebaikan pada inti kepercayaan diri seseorang. Jika seseorang memiliki *self-control*, dia tahu, dia mempunyai pilihan-pilihan dan dapat mengendalikan tindakannya. Kebaikan itu memotivasi kebaikan budi. Kebaikan menggerakan nuraninya menggerakan sesuatu. (3) Sesua-

tu yang menggerakan seseorang pada karakter kuat, karena menghentikannya dari pemanjaan berlebihan terhadap kesenangan dan mengijinkannya untuk fokus pada tanggung jawabnya. (4) Sesuatu yang mensiagakan seseorang terhadap sesuatu yang secara potensial berkonsekuensi bahaya bagi tindakannya, menolong menggunakan pikirannya untuk mengendalikan emosinya. (Michele Borba, 2001: 89).

Lazaruz (1976), kendali diri digambarkan sebagai keputusan individu yang melalui pertimbangan kognitifnya untuk menyatakan perilaku yang telah disusun untuk meningkatkan hasil dan tujuan tertentu seperti apa yang dikehendaki. Hal ini berarti kendali diri untuk memahami keseluruhan khazanah pengungkapan diri baik yang positif maupun negatif sehingga individu menyadari apa yang bisa membangkitkan ekspresi-ekspresi positif maupun negatif di dalam dirinya. Jika individu mampu menghindari situasi-situasi yang dapat memicu sifat-sifat negatif berarti individu tidak membiarkan diri menyerah pada kecenderungan-kecenderungan untuk bereaksi secara negatif ketika individu menghadapi realitas keras dalam hidupnya. Kendali diri berarti kecakapan individu dalam kepekaan membaca situasi diri dan lingkungannya serta kemampuan untuk mengontrol dan mengelola faktor-faktor perilaku sesuai dengan situasi dan kondisi untuk menampilkan diri dalam melakukan sosialisasi kemampuan untuk mengendalikan perilaku, kecenderungan untuk menarik perhatian, keinginan untuk mengubah perilaku agar sesuai untuk orang lain, menyenangkan orang lain, selalu konform dengan orang lain, menutup perasaannya.

Penjelasan yang lebih operasional dikemukakan oleh Alexandra Logue (1995: 9), kendali diri (*self-control*) yaitu kemampuan yang dimiliki seseorang untuk menentukan pilihan di antara pilihan-pilihan, melakukan pertimbangan dari aspek ukuran (*size*) dan hasil (*outcomes*) serta akibat-akibat (*consequences)* baik yang bersifat positif maupun negatif. Kemampuan ini merupakan kebalikan dari perilaku

impulsive. Pada *self-control* gejalanya ini ditandai dengan memilih pilihan yang memiliki ukuran lebih besar (*the larger size)* dan lebih menangguhkan hasil saat ini (*more delay outcome)*, sedangkan pada perilaku impulsif gejalanya ditandai dengan kebalikan dari *self-control* yaitu bahwa apa yang dicapai saat ini dengan ukuran lebih kecil, dan tidak bisa menunda kepuasan atau ingin menyegerakan kesenangan (*immediate gratifications/less delayed outcomes.*

Berdasarkan beberapa uraian di atas, dalam kendali diri terdapat sejumlah unsur yang terlibat, Calhoun (1990: 142) menyebut unsur tersebut meliputi: pilihan bebas, pilihan antara dua perilaku konflik, yang satu menawarkan pemuasan segera dan yang lainnya menawarkan ganjaran jangka panjang, dan manipulasi stimulasi karena membuat perilaku yang satu kurang mungkin dan perilaku yang lainnya lebih mungkin. Sementara Bandura (Santrock, 2006: 50) menyebut unsur tersebut adalah: menunda kepuasan (*delay of gratification*), pengharapan tentang kondisi di masa yang akan datang (*self-efficacy*), dan keyakinan akan kemampuan diri (*locus of control*). *Delay of gratification* merupakan salah satu cara dari kontrol personal yaitu dengan menunda kepuasan segera demi mencapai hasil yang diinginkan pada masa yang akan datang; *self-efficacy* merupakan kepercayaan bahwa orang dapat menguasai situasi dan menghasilkan *outcome* yang positif, keyakinan bahwa ia dapat berhasil; sedangkan *locus of control* mengacu pada bahwa hasil-hasil dari tindakannya tergantung pada apa yang mereka lakukan (*internal locus*).

Dengan demikian kemampuan kendali diri ditandai oleh dua inti kemampuan: kemampuan menunda keinginan dan menangguhkannya hingga waktu yang lebih menjanjikan dan lebih membahagiakan (*outcomes*), lebih aman/tidak mendatangkan akibat buruk dan lebih nyaman tampa bayang-bayang ancaman menakutkan (*consequences*). Dua inti kemampuan ini bertumpu pada dua indikator kemampuan kontrol diri yaitu kemampuan mempertimbang-

kan pilihan-pilihan dan kemampuan memutuskan pilihan. Dengan kemampuan mempertimbangkan seseorang dapat meninjau, menilai dan menimbang pilihan-pilihan, mana di antara pilihan itu yang dipandang lebih baik (*size*), lebih aman (*consequence*) dan lebih nyaman (*outcome*). Sedangkan dengan memutuskan *final action* berhasil diwujudkan. Dua indikator kemampuan ini tidak serta merta dimiliki manusia melainkan butuh syarat tertentu yaitu kemampuan kognitif. Kognitif menentukan rekognisi kesadaran khususnya melalui pentingnya pikiran dan bahasa dalam menangguhkan dorongan tindakan, dan untuk mengenalkan alternatif kognisi hingga rangkaian pengaturan diri (Lazarus, 1976: 340).

Problem kendali diri umumnya terjadi karena kemampuan individu rendah dalam melakukan sebuah pertimbangan dan dalam membuat suatu keputusan. Dalam melakukan pertimbangan wawasan sangat diperlukan, namun ukuran wawasan bukan semata-mata menguntungkan dan tidak menguntungkan, atau berbahaya dan tidak berbahaya apalagi hanya sebatas ukuran duniawi. Standar wawasan yang ideal adalah wawasan seperti yang dimiliki oleh orang yang beragama (baca: muslim misalnya). Berbagai penyimpangan moral umumnya dilakukan bukan karena tidak mempunyai wawasan akan tetapi ada sesuatu yang disumbat dan perlu diklarifikasi. Seperti telah dikemukakan pada pendahuluan, Mischel & Gilligan (dalam Santrock, 2003: 523) bahwa beberapa anak manusia gagal mengembangkan kontrol yang essensial selama proses pertumbuhan. Mereka gagal membedakan perilaku yang dapat diterima dan yang tidak dapat diterima, atau mereka sebenarnya sudah mengetahui perbedaan antara keduanya namun gagal mengembangkan kontrol yang memadai dalam menggunakan perbedaan itu untuk membimbing tingkah laku mereka.

Boleh jadi sumber kendali itu beragam pada orang perorang (manusia) antara lain agama, syahwat, dan rasional. Orang yang rasional minus agama, ukuran kendali diri sebatas jika apa yang ia

putuskan tidak mengandung konsekuensi merugikan bagi dirinya. Dengan resiko yang terukur seseorang menjadi berani melakukan pelanggaran. Kasus koruptor yang tidak pernah jera sepertinya karena mereka tahu resiko terburuk yang akan mereka terima. Pengagum syahwat hampir tidak memiliki kendali sebab kelezatan telah melupakan segalanya (agama maupun rasionalitas). Agama dapat dikatakan sumber kendali diri tertinggi, namun kepemilikan terhadap sumber ini, apalagi menerapkan dan menggunakannya secara konsisten termasuk sangat langka di akhir zaman ini.

Beberapa standar kendali diri menurut para pakar moral, antara lain Kohl Berg (Suseno, 2000: 157-160) menyebutkan standar kendali diri secara bertingkat mulai dari perasaan subjektif, harapan kelompok/masyarakat dan keyakinan. Sementara itu Raghib al-Isfahan (Mafri, 2002: 249-250) standar tersebut mulai dari syahwat, rasional dan kebajikan atau agama.

Kendali diri seseorang tidak mudah untuk diwujudkan, dalam kenyataannya dipengaruhi juga oleh factor lain misalnya situasi atau stimulus. Menurut Bryan Yates (1985) kendali diri melibatkan beberapa agen yang bekerja secara sistemik. Agen yang mengendalikan perilaku tersebut dinamakan dengan *antecedent and consequence behavior*. Problem kendali diri terletak pada kognisi seseorang yang tidak menemukan atau tidak mengenal secara tepat *antecedent* dan *consequence*. Secara teori kendali diri dikatakan bagus manakala pengetahuan individu dan kesadaran individu berada pada ketepatan *antecedent* dan *consequence.* Stimuli (*antecedent*) diprogram oleh pengalaman utama untuk mulai atau menghentikan respon tertentu. Individu dapat mengubah stimuli yang dijumpai sehingga ia menghasilkan respon yang diinginkan, men-*charge* kehidupan dan diri untuk mencapai tujuan yang dikehendaki. Individu dapat memilih stimuli sehingga akan menolongnya berbuat, berpikir atau merasa dalam cara-cara yang berbeda; ini bahkan mungkin menjadi sti-

muli yang akan menghentikannya dari merespon dalam cara yang tidak ia sukai.

Demikian juga dengan *consequence*, bahkan kekuatan *antecedent* tergantung kepada konsekuensi yang mengikuti sebuah ukuran perilaku *antecedent*. Kekuatan konsekuensi mempengaruhi pikiran, perasaan dan perilaku. Konsekuensi yang diinginkan dan tidak diinginkan—penguatan dan hukuman. Konsekuensi perilaku seseorang mendorongnya kepada cara baru berperilaku, berpikir, dan merasa. Ketika seseorang ditolak untuk sesuatu yang dilakukan, ia mungkin merasa sakit dan menghindar melakukannya di masa yang akan datang.

D. Aplikasi Pendekatan Kognitif-Perilaku untuk Kendali Diri

Pendekatan konseling kognitif-perilaku dengan masalah kemampuan kontrol diri perilaku seksual memiliki hubungan yang sangat dekat. Hal ini karena masing-masing memiliki karaketristik inti yang sama sebagai fokusnya yaitu kemampuan kognitif. Kemampuan kontrol diri dengan inti kesadaran moral di dalamnya terdapat unsur kognitif yang kuat. Kesadaran moral tidak pertama-tama ditentukan oleh perasaan, melainkan oleh suatu kemampuan intelektual, oleh kemampuan untuk memahami dan mengerti sesuatu. Kesadaran moral seseorang terbentuk karena penilaian moral yang ia lakukan, semakin luas dan mendalam segi-segi cakupan kriteria yang diperhatikan dan semakin dewasa ia dan semakin berkembang kesadaran moral yang ia miliki (Suseno, 2000: 154). Sedangkan pendekatan konseling kognitif sesuai dengan namanya yang sudah memunculkan kognitif, sebagai sebuah pendekatan sangat mengandalkan kemampuan kognitif itu baik dalam melihat masaalah perilaku seseorang maupun penangannya.

Pendekatan konseling kognitif-perilaku sangat mengandalkan keampuhan kognitif yaitu sebuah term yang mengacu pada segala

sesuatu yang termasuk pada mind mencakup mimpi, memori, images, pikiran-pikiran dan perhatian (Willson & Branch, 2003: 11). Dalam bentuk lain ditulis kognisi (*cognition*) menunjuk pada pemikiran yang dimiliki seseorang yang mencakup persepsi, memori dan bahasa; juga istilah itu digunakan untuk menunjuk cara bagaimana organisme memproses informasi mengenai lingkungan dan diri (Mappiare, 1989: 80). Kognisi juga sering dimaksudkan dengan kualitas dan kuantitas pengetahuan yang dimiliki seseorang (Rakhmat, 1989: 80). Artinya dalam menggunakan cara berpikir, seseorang sangat dipengaruhi oleh kualitas dan kuantitas pengetahuan yang dimiliki seperti dari hasil membaca atau belajar. Kualitas dan kuantitas pengetahuan akan mewarnai seseorang dalam melakukan penerimaan dan penafsiran terhadap sebuah rangsangan, demikian pula dalam hal pengambilan keputusan dan penalaran. Kognisi merupakan bagian intelek yang merujuk pada penerimaan, penafsiran, pemikiran, pengingatan, penghayalan atau penciptaan, pengambilan keputusan dan penalaran (Surya, 2009: 76).

Kemampuan kontrol diri diindikasikan sebagai kemampuan untuk menentukan pilihan secara tepat berdasarkan hasil pertimbangan dari aspek ukuran (*size*), hasil (*outcomes*) dan akibat (Logue, 1995: 9). Inti keahliannya terletak pada kualitas pikiran dan kecerdasan yang terekspresikan dalam bentuk bobot wawasan, pengetahuan serta sikap yang dimiliki ketika dirinya berhadapan dengan suatu keadaan atau situasi.

Kemampuan ini dilakukan secara sadar artinya melibatkan fungsi pikiran sadar. Dengan fungsi pikiran sadar pertama seseorang melakukan pengamatan, baik secara sambil lalu ataupun serius, terhadap objek yang menarik perhatian sehingga ia memberikan respon terhadap objek tersebut. Kedua, dengan fungsi pikiran sadar seseorang melakukan pertimbangan segala aspek dan makna stimulus yang ia terima, ia dapat menentukan sebesar apa respon yang akan di berikan terhadap stimulus tersebut. Untuk membuat

keputusan ini, ia harus menggunakan pikiran sadarnya (Ilhamudin, 2009: 75). Bahkan dalam kondisi sadar ada tiga kegiatan yang dapat individu lakukan. Pertama, pemantauan (*observing*) diri sendiri dan lingkungan sehingga persepsi, memori dan proses berpikir direpresentasikan dalam kesadaran. Kedua, melakukan pertimbangan. Ketiga, mengendalikan (*controlling*) diri sendiri dan lingkungan sehingga seseorang mampu memulai dan mengakhiri aktivitas perilaku dan kognitif (*cognitive and behavior control*) (Ilhamudin, 2009: 66). Pemantauan (*observing*) adalah aktivitas pemrosesan informasi dari lingkungan melalui fungsi indera atau sistem sensorik tubuh yang menyebabkan kesadaran tentang apa yang terjadi di sekitar kita dan juga di dalam tubuh kita. Kita tidak mungkin memperhatikan semua hal yang terjadi di sekitar kita, melainkan kita memperhatikan atau menyeleksi (*selection*) beberapa stimulus dan membiarkan stimulus lainnya. Biasanya kita tertarik dengan informasi yang berkaitan dengan stimulus internal yang ada dalam diri kita atau stimulus eksternal yang menarik perhatian kita. Sedangkan fungsi lain dari kesadaran adalah pengendalian (*controlling*), yaitu suatu aktivitas untuk merencanakan, memulai dan membimbing tindakan kita (Ilhamudin, 2009: 66).

Manusia tidak memberikan respon kepada stimuli secara otomatis. Manusia adalah organisme aktif yang menafsirkan dan bahkan mendistorsi lingkungan. Sebelum memberikan respon, manusia menangkap dulu pola stimuli secara keseluruhan dalam satuan-satuan yang bermakna. Manusialah yang menentukan makna stimuli bukan stimuli itu sendiri. Perilaku manusia bukan sekedar respon pada stimuli, tetapi produk berbagai gaya yang mempengaruhinya secara spontan (Rakhmat, 1989: 30-31).

Kemampuan menimbang membutuhkan kekayaan wawasan dan pengetahuan, terutama ketika ia harus mengumpulkan berbagai hal tentang sesuatu yang akan ia pertimbangkan (Alwisol, 2009: 320). Demikian juga kemampuan menentukan pilihan, seseorang

dituntut memiliki ketegasan sikap dalam memilih pilihan perilaku yang memiliki ukuran nilai terbaik, hasil ternyaman serta akibat yang paling aman atau bahkan tanpa akibat, yang diwujudkan dalam sikap antara menerima, menghindar, melanjutkan, menghentikan atau menolak sesuatu (lihat atau bandingkan dengan pandangan Alwisol tentang strategi kontrol diri). Menurut Alwisol strategi kontrol diri antara lain: memindah/menghindar (*removing/avoiding*) yaitu menghindar dari situasi pengaruh, atau menjauhkan situasi pengaruh sehingga tidak lagi diterima sebagai stimulus; penjenuhan (*satiation*), yaitu membuat diri jenuh dengan suatu tingkah laku, sehingga tidak lagi bersedia melakukannya; menciptakan stimuli yang tidak disukai (*aversive stimuli*) bersamaan dengan stimulus yang ingin dikontrol; memperkuat diri (*reinforce oneself*), maksudnya memberi reinforsemen kepada diri sendiri terhadap prestasi dirinya (Alwisol, 2009: 329).

Suatu dikatakan masalah, ketika seseorang seharusnya menghindar tetapi ia menyahutinya, ketika harus menolak ia malah menerimanya. Masalah juga memungkinkan terjadi ketika suatu pilihan yang dipandang utama atau bahkan sangat utama diabaikan dan sebaliknya yang kurang utama diambilnya; atau mungkin juga karena cara berpikirnya tidak sampai kepada yang utama karena kurang rileks dan terlampau tergesa-gesa sehingga kurang memfungsikan kemampuan pikirnya. Pengetahuan seseorang tentang kebenaran sesuatu memberikan kekuatan untuk mengatakan tidak, melakukan apa-apa yang benar, dan memilih untuk melakukan tindakan yang bermoral (Borba, 2001: 82-83).

Pendekatan KKP akan menunjukkan kepada konseli letak kekurangtepatan pilihan yang dilakukan oleh konseli, melakukan dialog sokratik dengannya dengan cara menampilkan sudut pandang lain yang memiliki nilai lebih utama, melakukan konfrontasi dengan cara mematahkan argumentasi pikirannya serta menentangnya untuk merangsang konseli mengemukakan argumen-argumen lain

yang dimilikinya. Ketika logika konseli sudah terpatahkan, konselor memberikan arahan, bimbingan tentang pilihan perilaku yang memiliki nilai utama, penguatan tentang nilai dan juga penjelasan tentang kemaslahatan yang bisa ditimbulkannya. Konselor menunjukkan tentang keumuman perilaku manusia untuk memutuskan perilaku dalam berbagai tingkatan. Konselor juga menunjukkan keutamaan dari pilihan-pilihan itu, namun di akhir sesi konselor perlu menegaskan pilihan yang memiliki nilai paling tinggi, paling aman, paling maslahat bagi kehidupan seseorang.

Prosedur pengembangan kemampuan kontrol diri secara spesifik dijelaskan oleh Calhoun dan Acocela (1990: 163-164), sebagai dilakukan atau dipraktekkan melalui tahapan-tahapan, antara lain: mengenali secara spesifik apa masalah yang sedang dihadapi, merumuskan hipotesis, melakukan *self monitoring* dan menganalisis atau melakukan pengujian terhadap stimuli eksternal maupun internal yang mendahului dan mengikuti perilaku; setelah menyempurnakan analisis, selanjutnya memanipulasi stimuli anteseden dengan cara menghindari stimuli, mengembangkan penundaan antara stimuli dan respon, dan menurunkan atau mengembangkan asosiasi dengan maksud mendekati stimuli (sebuah form belajar diskriminasi); setelah itu lakukan modifikasi perilaku; menginterupsi, menyusun ulang, atau memperpanjang rangkaian, shaping, melakukan ganjar diri dalam bentuk ucapan selamat kepada diri ataupuan penguatan positif yang tanpak, membuat aturan-aturan atau menulis *self contract*.

Dalam kasus tertentu, misalnya ketika seorang pejabat negera akan melakukan korupsi. Faktor yang menggoda dirinya tentu beragam antara lain ketersediaan anggaran yang kemungkinan tidak teraudit (dana non-budgeter), situasi mendukung atau tidak ada yang tahu selain dirinya, bayangan seandainya ia jadi mengambil uang itu untuk kepentingannya pribadi apakah akan berakibat hukum atau tidak dan apa resiko hukuman terberat yang akan dijalaninya, bagai-

mana kalau uang itu digunakan untuk kepentingan social, dan lain-lain yang mempengaruhi dirinya.

Kasus ini dapat di dalami, jika konselor kognitif-perilaku dihadapkan dengan koruptor yang ditahan, peran yang ia mainkan adalah dalam kerangka rehabilitasi atau memperbaiki sikap mentalnya, memperbaiki cara berpikirnya, dan menunjukkan cara yang benar yang sebaiknya dijalani di masa-masa mendatang. Pendekatan tersebut lebih kepada kuratif. Namun pada kesempatan lain konselor juga dapat dihadapkan dengan kondisi yang betul-betul belum terjadi tetapi potensi ke arah itu sangat tinggi seperti banyak terjadi di Indonesia, maka konselor dapat melakukan tugasnya dengan mengedepankan pendekatan preventif atau pencegahan. Konselor dapat berkolaborasi dengan Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) dalam program pendidikan antikorupsi atau sosialisasi anti korupsi. Kasus korupsi hanyalah sebagian kecil dari sekian banyak problem sosial dan moral yang perlu ditangani salah satunya dengan pendekatan kognitif-perilaku.

E. Penutup

Kajian bimbingan dan konseling tetap menarik untuk dilakukan. Khususnya bimbingan konseling dalam lingkup dakwah Islam perlu terus diupayakan sehingga metode-metodenya semakin kaya dan efektif. Di tengah tradisi pengembangan konseling dan ekpektasinya dalam memperbaiki kualitas moral dan psikologis bangsa yang masih terbatas, berbagai improvisasi dan terobosan perlu terus dilakukan.

Dalam upaya mewujudkan ini, pendekatan kajian tidak perlu dibatasi dengan mengandalkan tradisi pengembangan bimbingan dan konseling Islam yang hingga kini terus mencari bentuk, pendekatan kajian dapat juga dilakukan dengan mengintegrasikan, memilah dan mengadaptasikan pendekatan-pendekatan konseling yang

pernah berkembang di Barat, salah satu di antaranya pendekatan kognitif-perilaku.

Pendekatan KKP dapat dimanfaatkan baik secara preventif, rehabilitatif maupun kuratif terhadap sejumlah persoalan bangsa, problemnya terletak pada kemauan. Apakah para praktisi mau menerimanya, mengembangkannya, melatihkannya, dan mempraktikannya.

Kaitan dengan Islam (*irsyad*), tampaknya tidak ada kendala yang berarti jika pendekatan ini diintegrasikan dengan Islam, sebab sejak zaman Nabi Saw. pendekatan dakwah beliau juga bercorak kognitivistik. Bagaimana persepsi, *mindset*, cara pandang, *mode of thought* masyarakat Qureisy yang berubah dari keyakinan dan kebiasaan lama kepada keyakinan baru yaitu Islam. Beberapa metode yang diterapkan oleh Rasul bercorak kognitivistik, sehingga tidak ada alasan untuk tidak menggunakannya.

Daftar Pustaka

Abdurrahman, E. 2005. *Al-Ibroh*. Bandung: Al-Ibroh Islamic Propagation.

Alwisol. 2010. *Psikologi Kepribadian*. Cet. VIII. Malang: UMM Press.

Amin, Ahmad. 1991. *Etika (Ilmu Ahlak).* Jakarta: Bulan Bintang.

Amril, M. 2002. *Etika Islam, Tela'ah Pemikiran Filsafat Moral Raghib Al-Isfahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Bandura, A. 1999. *A Social Cognitive Theory of Personality*. New York: Guilford Publications.

Bandura, Albert. 1977. *Social Learning Theory*. London: Prentice-Hall International Inc.

Bertens, K. 2005. *Etika*, terjemahan dari buku asli "*Ethics*". Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Borba, Michele. 2001. *Moral Intelligent.* San Francisco: Jossey Bass A Willey Company.

Brodie, Richard. 2005. *Virus Akal Budi* (terj. T. Hermaya). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Calhoun, James F. & Acocella, Joan Ross. 1990. *Psychology of Adjusment and Human Relationships.* New York: McGraw-Hill Publishing Company.

Carver, Charles S. & Scheier, Michael F. 1998. *On the Self-Regulation of Behavior*. New York: Cambridge University Press.

Cormier, Hackney. 2009. *The Professional Counselor, S*ixth edition. New Jersey: Pearson.

Corey, Gerald. 2005. *Theory and Practice of Counseling & Psychotherapy.* Seventh edition. USA: Brooks/Cole Thompson.

Curwen, Berni. Palmer, Stephen and Ruddel,Peter. 2008. *Brief Cognitive Behavior Therapy*. California: SAGE Publication Inc.

Desmond, Scott A., Ulmer, Jeffery T. & Bader, Christopher D. Religion, *Self Control and Adolescent Deliquency*. Purdue University, Pennsilvania University, and Baylor University.

Hurlock, Elizabeth B. 1980. *Psikologi Perkembangan; Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan* Edisi Kelima, Terj. Istiwi Dayanto dan Soedjarwo. Jakarta: Erlangga.

Kadzin, Alan E. 1989. *Behavior Modiification in Applied Setting*, the Fifth Edition. California: Brooks/Cole Publishing Company.

Lazarus, Richard S. 1976. *Pattern of Adjusment*, Third Edition. Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha Ltd.

Logue, Alexandra W. 1995. *Self-Control Waiting Until Tomorrow for What You Want Today*. New Jersey: Prentice Hall.

Magnis-Suseno, Franz. 2000. *12 Tokoh Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Kanisius.

Mappiare, Andi. 2006. *Kamus Istilah Konseling dan Terap*i. Jakarta: Rajagrafindo Persada.

Matsumoto, David & Juang, Linda. 2008. *Culture and Psychology*. United State: Thompson.

McCullough, Michael E. & Willoughby, Brian. 2009. *Religion, Self Regulation and Self Control: Associations, Explanations and Implications*. Psychological Bulletin 2009. Vol. 135, No. 1, 69-93.

McLeod, John. 2008. *Pengantar Konseling: Teori dan Kasus*. Jakarta: Prenada Media Group.

Nukman, Ilhamuddin. 2009. *Mind Revolution.* Jogjakarta: Diva Press.

Rakhmat, Jalaluddin. 1989. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosda Karya.

Safaria,Triantoro. 2004. *Terapi Kognitif-Perilaku untuk Anak.* Yogyakarta: Penerbit Graha Ilmu.

Santrock, John W. 2003. *Perkembangan Remaja* (terjemahan). Jakarta: Erlangga.

Santrock, John W. 2006. *Human Adjusment*. New York SanFrancisco: Mcbraw-Hill.

Skinner, Ellen A. 1996. *A Guide to Construct of Control*, Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 71, No. 3. 549-570.

Spiegler, Michael D. & Guevremont, David G. 2003. *Contemporary Behavior Therapy.* Fourth Edition. USA: Thompson,

Sternberg, Robert J. 2004. *Psikologi Kognitif*. USA: Thompson.

Surya, Mohamad. 2003. *Psikologi Konseling*. Bandung : Maestro.

Trower, Peter. Caser, Andrew. and Dryden,Windy. 2008. *Cognitive-Behavioral Counselling in Action.* London: SAGE Publication Ltd.

Vanden Bos, Gary R. (ed.). 2007. *Dictionary of Psychology*. Washington DC: American Psychological Association.

Wallston, Kenneth A. Strudler Wallston**,** Barbara. Smith, Shelton and J. Dobbin**s,** Carolyn. *Perceived Control and Health***,** Vanderbilt University.

Westbrook, David. 2007. *An Introduction to Cognitive Behavior Therapy, Skill and Aplication*. Los Angeles: Sage Publication.

Willson, Rob & Branch, Rhena. 2006. *Cognitive Behavioral Therapy for Dummies*. Chicester, West Sussex, England: John Wiley and Sons, Ltd.

Yates, Brian T. 1985. *Self Management*. California: Wadsworth Publishing Company.

NEW RELIGIOUS MOVEMENT DALAM PERSPEKTIF KONSELING

Dudy Imanuddin Effendi, M.Pd.

Suka atau tidak, bermunculannya berbagai gerakan-gerakan baru keagamaan merupakan tamparan terhadap rasionalitas kehidupan masyarakat modern dewasa ini yang sangat agresif dan ditandai dengan hasrat kebendaan yang seakan tak terkendalikan. Para anggota kelompok ini bukanlah orang-orang yang bodoh dan buta huruf. Sebagian besar dari mereka adalah orang-orang yang sudah mengenyam bangku pendidikan, mapan dalam bidang ekonomi bahkan ada yang tamatan pendidikan tinggi. Inilah fenomena irrasionalitas di tengah belantara rasionalitas (Penulis)

A. Pendahuluan

Agama dan spirit ketuhanan selalu hadir dan bekerja dalam kehidupan manusia, memberinya kemampuan mengatasi rintangan yang menghalangi tujuan kehidupan mereka yang pada mulanya sering dipahami sebagai tujuan spiritual. Meskipun sebagai reaksi terhadap kuatnya saintisme dan rasionalisme modernitas, masyarakat modern belakangan menunjukkan berkembangnya minat terhadap kekuatan-kekuatan suprarasional meliputi "ada spiritual" atau kehidupan diluar panca indera (*ekstraterestrial*)[1]. Maka tidak heran, di

[1]Kehidupan ekstraterestrial didefinisikan sebagai kehidupan yang tidak berasal dari planet bumi. Keberadaan kehidupan di luar planet ini masih sebatas teori dan perkiraan-perkiraan mengenai kehidupan tersebut masih terus dicetuskan. Stephen Hawking dan Carl Sagan berpendapat bahwa tidak mungkin kehidupan hanya ada di bumi saja. Hipotesis-hipotesis mengenai asal muasal kehidupan ekstraterestrial, jika ada, adalah sebagai berikut: ada yang mengusulkan bahwa kehidupan mungkin muncul secara mandiri dari berbagai tempat di alam semesta. Hipotesis alternatif adalah panspermia, yang menyatakan bahwa kehidupan muncul dari satu lokasi, kemudian menyebar antara planet-planet berpenghuni. Kedua hipotesis ini tidak saling eksklusif. Studi dan teori dari kehidupan ekstraterestrial dikenal sebagai astrobiologi, eksobiologi atau xenobiologi. Bentuk-bentuk kehidupan ekstraterestrial

tengah-tengah, masyarakat yang sedang berkembang dalam proses industrialisasi, urbanisasi dan rasionalisasi dengan menggunakan bentuk organisasi sosio-ekonomi dan birokrasi modern. Di sisi lain, semakin bermunculan juga berbagai gerakan-gerakan keagamaan atau spiritualitas di seluruh belahan dunia dengan ajaran dan ritual yang berbeda dan bersifat kebaruan.

Apa sebenarnya yang terjadi dengan dunia yang malang ini? Sindrom apa ini sesungguhnya? Adakah ini sebagai sebuah wujud kerapuhan atau kemiskinan spiritual masyarakat modern? Manusia memang akan menemukan kehampaan diri manakala ia diterjang oleh badai kehidupan yang tidak menyisakan harapan. Ada banyak harapan di negeri ini, tapi harapan itu tidak terdistribusi secara berkeadilan. Lingkungan tidak lagi bersahabat, solidaritas menipis. Dalam kondisi demikian barulah manusia menyadari otoritas Tuhan, namun Tuhan juga mengajari kita untuk berpikir sehat, berpikir rasional untuk memahami sebuah irrasionalitas. Pertanyaan-pertanyaan di atas akan menjadi patokan untuk melihat fenomena bermunculannya berbagai gerakan-gerakan keagamaan baru (*New Religious Movement/NRM*) yang telah menjadi suatu fenomena tersendiri dalam masyarakat dalam beberapa dekade dengan mengidentifikasi berbagai karekteristik dalam kacamata pendekatan analisis sosial.

NRM memperlihatkan perkembangannya pada abad keduapuluh. NRM adalah cara-cara pemujaan di mana banyak di antaranya bukan merupakan pemisahan sekretarian dari agama-agama yang ada. Ia merupakan gerakan-gerakan yang diilhami oleh individu kharismatik tertentu atau sekumpulan ajaran dari suatu latar religius kultural yang diambil dari bagian agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan yang ada di dunia. Beberapa NRM dengan pengikutnya di Eropa, USA dan Amerika Utara mengambil praktik-praktik

---

berkisar dari kehidupan berskala bakteri sampai pada mahluk cerdas. Lihat: Top 10: Controversial pieces of evidence for extraterrestrial life, NewScientist.com, diakses 7 Juni 2010.

dan ide-ide keagamaan Timur, kebanyakan berasal dari anak benua India meliputi Brahma Kumaris, Hare Krisna, Rajneeshism (Osho), Yoga dan Sai Baba. Beberapa NRM dikaitkan dengan ajaran pimpinan keagamaan seperti Ron Hubbard (*Scientology*), Moses David (*Children of God or the Family*), John Wimber (*Vineyard Christian Fellowship*), dan Maharishi (*Transendental Meditation*). Perkembangan NRM sangat cepat terjadi di Eropa dan Amerika, sedangkan Jepang memperlihatkan pertumbuhan yang pesat selama ±30 tahun terakhir, dan kini NRM sangat lazim di negara-negara berkembang di Asia Tenggara dan Amerika Latin.[2]

Dalam konteks Indonesia, salah satu tema penting dalam membaca fenomena kehidupan agama adalah konflik antara gerakan-gerakan agama baru yang sering diidentifikasi sebagai agama (aliran sempalan) dengan arus utama agama-agama tradisional yang telah mapan di tengah-tengah masyarakat. Konflik semacam ini sering digambarkan sebagai cerita mengenai hubungan antara ekspresi agama dan tatanan masyarakat ataupun hubungan antara bid'ah, sempalan (*heresy*) dan ortodoksi (*orthodoxy*).[3] Secara sosiologis sesungguhnya kebanyakan dari gerakan-gerakan agama –*termasuk agama-agama yang kini menjadi mainstream*- pada awalnya merupakan kelompok kecil yang memberontak terhadap tatanan keagamaan dan politik yang telah mapan. Gerakan agama-agama baru biasanya bertendensi untuk menunjukkan diri mereka secara atraktif terhadap masyarakat yang menganggap mereka marginal ataupun melakukan perlawanan terhadap masyarakat yang dominan beserta sistem nilainya. Sebagai konsekuensi kemudian ketegangan (*tension)*

[2]http://www.globethics.net/in/web/international-journal-for-the-study-of-new-religions, dan; Lucas, Phillip Charles, *Shifting Millennial Visions in New Religious Movements: The case of the Holy Order of MANS* in *The year: 2000.*

[3]Pdt. Dr. Paulus Daun, Th.M., *Bidat Kristen dari Masa ke Masa,* Manado, Yayasan Daun Family: 2002, dan; http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/tentang-ortodoksi-dan-paradoks-sejarah-agama/

antara gerakan agama-agama baru dengan masyarakat luas menjadi hal yang biasa dan tidak bisa dihindari.

Berdasarkan pengamatan penulis tentang berbagai fenomena kehidupan agama kontemporer maka tidak seluruh kelompok baru yang mewarnai fenomena kehidupan agama membentuk sebuah institusi dan sistem kepercayaan yang lazim disebut sebagai agama tersendiri. Fenomena multi *faith movement*, sufisme kota, kelompok-kelompok persekutuan doa di kalangan Kristiani dan agama-agama lokal tampaknya tidak memunculkan lembaga dan sistem kepercayaan yang menjadikan kelompok-kelompok itu bisa diidentifikasi sebagai sebuah agama tersendiri. Pengecualian dalam hal ini adalah kelompok Salamullah. Belakangan muncul kelompok keagamaan baru yang dipersepsi oleh beberapa cendikia berhaluan radikal, semisal al-Qiyadah al-Islamiyah, ISIS, dan lainnya, yang walaupun tetap mengakui Islam sebagai agamanya namun pendirinya mendeklarasikan diri sebagai pemimpin semesta, membentuk sistem keyakinan dan ritual yang berbeda dari umat Islam pada umumnya. Kedua telompok terakhir ini tampaknya berhasil membentuk sebuah institusi dan sistem kepercayaan tersendiri yang kemudian oleh beberapa kalangan disebut memenuhi syarat sebagai sebuah agama yang khas.

B. Pembahasan

Secara reflektif penulis melihat bahwa bentuk NRM dalam pandangan masyarakat meliputi: Pertama, NMR mempunyai daya tarik yang kontroversi karena mereka mempunyai teknik rekrutmen, gaya hidup dan nilai-nlai yang acapkali mengcounter langsung terhadap gaya kehidupan masyarakat modern. Kedua, NRM dituduh memiliki indoktrinasi, penculikan, hipnotis, mengontrol pikiran dan memikat orang seperti kecanduan obat-obatan (drugs). Ketiga, NRM dituduh dapat merusak kehidupan seseorang, prospek dan kehidupan anak-

anak muda atau memanipulasinya, pelanggaran asusila dan mengeksploitasi.

Lalu bagaimana NRM muncul? Ada beberapa indikasi mengapa NRM muncul. Pertama, NRM adalah sebagai sebuah gerakan untuk mengcounter budaya yang muncul sekitar tahun 1960-an di mana melawan bentuk kehidupan masyarakat modern yang dipandang menganut materialisme, utilitarian, individualisme dan menggunakan teknik rasional dari ilmu pengetahuan yang mendominasi suatu kultur masyarakat. Kedua, adanya dominasi secara ilmiah dan sosial dapat merusak tekana dalam diri individu, tanggung jawab personal dan hilangnya pandangan hidup tradisional dalam masyarakat. Ketiga, kemunduran dalam agama-agama atau aliran ketuhanan dalam kehidupan individu dan berkembangnya perspektif sosial terhadap sesuatu yang ilmiah, sehingga kesemuanya itu memberikan sebuah eksperimen yang sangat berarti di dalam semua segi kehidupan, termasuk politik dan gaya hidup (*life-style*) dan juga agama sebagai respon dari dehumanisasi akibat kemajuan teknologi. Akibatnya berkembang mistisisme dan reformasi kesadaran (*consciousness*). Keempat, terbuka terhadap gagasan dan cara pemikiran baru[4].

Sejumlah identifikasi alasan yang lain mungkin menjadi penyebab pesatnya pertumbuhan NRM di abad ke-20 adalah masyarakat yang telah mencapai tingkat industrialisasi dan urbanisasi. Di samping itu berkembangnya NRM adanya kekecewaan atau keprihatinan terhadap sistem sosial modern dan kehidupan urban yang impersonal atau individualistik. Seperti bentuk-bentuk pembaharuan kultural modern lainnya, NRM tumbuh subur di daerah-daerah urban. Cabang-cabang NRM banyak tersebar dalam jaringan kerja global di sekitar kota-kota besar. Di Eropa maupun Amerika, pendatang baru di kota-kota, seperti orang-orang yang melakukan migrasi dari

[4]Lucas, Phillip Charles, *Social Factors in the Failure of New Religious Movements: A Case Study Using Stark's Success Model* SYZYGY: Journal of Alternative Religion and Culture, Winter: 1992, hlm. 39–53.

pedalaman urban yang disingkirkan dari asosiasi keagamaan desa tradisional atau remaja dan mahasiswa universitas yang disingkirkan dari lingkungan rumahnya sering menjadi sasaran aktivitas rekrutmen NRM.

Banyak NRM diorganisasikan dalam kelompok yang berlawanan dengan bentuk-bentuk kehidupan yang terindividualisasikan, yang paling lazim sering terjadi di kalangan kelompok-kelompok usia 20-45 tahun. Kelompok inilah yang paling banyak ditarik ke dalam keanggotaan NRM. Sebagai counter budaya, NRM juga menolak segi-segi lain dari modernitas, etika kerja, materialisme, dan konsumerisme. Banyak dari aspek-aspek modernitas yang cenderung menguntungkan dalam penyebarluasan NRM. Kebanyakan dari anggota NRM berasal dari kelas menengah dan telah memiliki karir yang luas dalam pendidikan formal, termasuk pendidikan tingkat universitas dan konsekuensinya terbiasa menerima ide-ide baru seperti yang dikemukakan oleh NRM.

Perjalanan massa dan komunikasi elektronik memperluas jaringan dan memberi ide-ide keagamaan baru dan suatu capaian global yang tidak mereka miliki dalam periode sejarah sebelumnya.

Mengapa NRM menarik bagi sebagian orang? Pertanyaan ini sangat menarik, karena dari awal kemunculannya yang kontroversial di masyarakat. NRM sangat diminati oleh masyarakat modern karena: (1) Adanya keterbukaan dalam suatu ikatan, persahabatan dan adanya saling pengertian di dalam komunitas tersebut. Kelompok NRM memberikan sesuatu yang istimewa di dalam kehidupan bersama dimana adanya saling pengertian di kelompok tersebut yang tidak mereka dapatkan dalam kehidupan keluarga. Sehingga bisa dikatakan munculnya kelompok NRM dalam bentuk yang demikian bisa menggantikan peran keluarga yang tidak mereka rasakan; (2) NRM memberikan perasaan, emosi dan membuat orang merasakan pengalaman estatik (*ecstatic*) dari ikatan persahabatan yang ada dalam kelompok dan memberikan perasaan ketuhanan dengan me-

nimbulkan kekuatan spiritual di dalam kehidupan anggotanya. Cara pandang masyarakat modern yang terfokus pada falsafah materi oriented, alih-alih membuat manusia hidup bahagia dan damai, justru membuat anak Adam kehilangan orientasi makna hidup, teralienasi dan tercipta kegersangan rohaniah dan ini membuat masyarakat mencari tempat untuk mendapatkan kehangatan spiritual dengan memasuki kelompok-kelompok NRM.[5]

Ada tiga bentuk NRM, yang berkembang saat ini. Pertama, yang mengambil bentuk kelompok spiritual lintas agama yang bersifat inklusif, New Age. Kedua mengambil bentuk kelompok sekte dan aliran kepercayaan (*cult*). Ketiga, gerakan fundamentalis. Maka dari itu, pembahasan selanjutnya akan mengupas tiga bentuk dari gerakan NRM, yaitu *new age*, sekte dan aliran kepercayaan, dan gerakan fundamentalis, dengan mengidentifikasi dan memahami karakteristiknya masing-masing.[6]

C. *New Age* sebagai Manifes NRM

Bentuk lain dari gerakan-gerakan NRM adalah munculnya kelompok spiritualitas yang juga dikenal dengan *New Age*. Sebagai gerakan zaman baru, New Age menjadi pembicaraan banyak orang pada dasawarsa 1980-an dan 1990-an. *New Age* pun berkat publikasi media massa tentu saja menjadi fenomenal, sarat sensasi dan kontroversial. Fenomena ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari tradisi mistik Timur, khususnya di India dan Cina yang menjamur di Eropa dan Amerika di kalangan generasi pasca Perang Dunia II. Mereka mulai meninggalkan tradisi-tradisi keagamaan mapan dan masuk ke dalam tradisi mistik dengan ikut meditasi dan penyembuhan alternatif.

---

[5]*Ibid.*

[6]Lihat. Haneraaff, Wounter J., *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York: 1996.

New Age adalah suatu zaman baru atau konspirasi baru dalam melihat dunia —menukil istilah Marilyn Forguson— yang ditandai dengan pesatnya mistik dan spiritualitas dengan menawarkan pencapaian kepada *the eigher consciousness* atau perhubungan diri manusia kepada sumber diri (*connection to the source*). Selain merebaknya kecenderungan mistisisme dalam cara pandang dan metode memberikan solusi problem kehidupan, *New Age* dicirikan pula oleh adanya *liberating knowledge* dalam pengetahuan, "politik tak mematikan" dalam kekuasaan, dan unsur non-medis atau natural dalam penyembuhan[7].

Di Amerika sendiri terdapat sederet nama bintang Hollywood yang menggandrungi spiritualitas dengan memasuki beberapa kelompok spiritualitas. Richard Gere "membabtis" dirinya dengan menjadi murid setia Dalai Lama, Madonna, Laura Dern dan ibunya Diane Land, Sandra Bernhard (penyanyi *rock Courtney Love*), bintang film kawakan Elizabeth Taylor dan beberapa artis film lainnya, secara mengejutkan ramai-ramai mengikuti jalan mistik agama Yahudi, Kabbalah. Deepak Chopra, seorang dokter dari India yang mendirikan *The Centre for Well Being* di La Jolla California, merupakan guru spiritual dari artis Demi Moore, penyaynyi Naomi Judd, George Harrison, Michael Jakcson dan lain sebagainya. Bahkan bintang pop seperti John Lennon begitu akrab dengan Maharishi Mahesh Yogi, pendiri *Transcendental-Meditation* (TM) di Boston.

Dalam konteks ini yang menarik adalah pertanyaan bagaimana kemudian corak dan model-model spiritualitas di gandrungi dan digeluti oleh masyarakat Barat yang dikenal sangat rasional bahkan dikalangan komunitas Hollywood? Apakah mereka mengacu kepada spiritualitas yang menjadi bagian agama mapan (*organized religion*)? Atau menganggap spiritualitas sebagai sesuatu yang terpisah

[7]Naisbitt dan Aburdene, *Megatrends 2000*, *Ten New Directions for the 1990's*, Avon Books New York: 1991.

dari agama? Apakah memasuki dunia mistik harus pula terlibat dengan agama, atau mistik merupakan satu kegiatan yang bisa berdiri sendiri tanpa memiliki kaitan apa pun dengan agama? Perjalanan panjang masyarakat Barat menuju dunia modern telah melahirkan citra buruk terhadap apa yang disebut Tuhan dan agama. Bagi mereka, spiritualitas sudah kering dari lingkungan tradisi agama formal, khususnya Kristen. Agama lebih sering dianggap sebagai penggang-gu, candu bahkan racun bagi masyarakat. Wajah agama sering identik dengan penyebab pertumpahan darah, dogmatis, eksklusif, penghambat kemajuan, membuai manusia dengan mimpi-mimpi surga di akhirat kelak dan pembunuh gerak kreativitas dan sifat kritis manusia dengan setumpuk hukum halal dan haram. Ini semua menyebabkan tidak sedikit masyarakat yang lari bahkan membenci agama. Sejak zaman renaissance, masyarakat Barat lantas mencoba membangun dunia tanpa campur tangan Tuhan, tanpa mempedulikan agama. Maka terciptalah sebuah dunia yang hamper sepenuhnya "sekuler".

Kelompok *New Age* kurang bersimpati terhadap orientasi agama formal, tetapi justru enjoy terhadap spiritualitas baru yang lintas agama. Meskipun begitu *new age* bersikap lebih lunak, dan bahkan sangat welcome terhadap pluralitas agama, termasuk agama-agama formal, karena apa pun ekspresinya, agama formal juga menyediakan akses yang sama ke arah wisdom (kearifan). Bagi kalangan *New Age*, hakikat sejati dari agama-agama tidaklah bernilai sektarian, tetapi universal; tidak pula eksklusif, tetapi inklusif; serta tidak dogmatis tetapi bersifat eksperimental. Mereka menolak keras jalan keselamatan yang menjadi klaim hampir setiap agama. Gereja Kristen misalnya, punya doktrin *extra ecclesium nulla salus*, tidak ada keselamatan di luar Gereja (walaupun kemudian oleh Paus Paulus II mencabut klaim ini dan mengatakan bahwa setiap agama mempunyai "jalan keselamatan").

Karena itu, model "jalan keselamatan" tidaklah penting di kalangan *New Age*. Sebab mereka lebih percaya kepada prinsip bahwa manusia dapat tercerahkan (*enlightenment*), karena pada kenyataannya manusia adalah suci secara intrinsik. Tak heran jika *New Age* adalah penganut monisme (segala sesuatu yang berasal dari sumber tunggal), panteisme, reikarnasi dan hal-hal lain seperti astrologi, karma, meditasi dan seterusnya. Tradisi lintas agama ini mereka yakini tidak saja dapat menobati kegersangan spiritual mereka, tetapi juga memberi muara kearah terwujudnya "agama universal" sebagaimana yang mereka angan-angankan.

New Age atau model *esoteric spirituality*, muncul sebagai refleksi dari krisis sosial, krisis struktural dan normatif dalam kehidupan masyarakat. Modernisme dengan kemajuan teknologi, pesatnya industrialisasi, individualisasi, sekularisasi, diferensiasi kultural, dan semakin tersentralkannya arus dunia kepada kepentingan dominasi informasi, dapat mencipta manusia meraih kehidupan yang luar biasa. Namun seiring dengan prinsip, logika dan orientasi seperti itu, kerja dan materi lantas menjadi aktualisasi kehidupan masyarakat modern dan gagasan tentang alam sakramental terhancurkan. Implikasinya, manusia menjadi bagian mesin yang "mati", manusia menjadi masyarakat abstrak (*the abstract society*) yang tidak tahu bahwa hakikat dirinya berkaitan dengan alam Kosmis atau *the Infinite*. Gerakan *New Age* muncul sebagai *counter* terhadap krisis kejiwaan manusia modern yang seperti ini.

David Spangler, adalah seorang yang mengenalkan *New Age* lewat karya tulisnya Relevation, *The Birth of a New Age* ke arena publik. Salah satu karyanya Emergence, *The Rebirth of the Sacred*, mengidentifikasi empat level gerakan *New Age*. Pertama, sebagai kategori komersial yang biasa memakai label *New Age* sebagai metode pemasaran. Termasuk kategori ini adalah sepatu-sepatu berlabel *New Age*, musik *New Age* —seperti nada suara yang lemah lembut dan melodi yang menarik untuk relaksasi— sampai makanan

gaya (*New Age Food*). Kedua, level *New Age* yang dikategorikan sebagai "daya tarik" (*glamour*). Bahkan menurut David, level ini merupakan medan kekuatan batin (*psychic power*) dan karenanya sarat dengan hal-hal ghaib. *New Age* dalam kategori ini biasanya terpublikasikan melalui media massa. Ketiga, menaruh perhatian pada perubahan, *New Age* merindukan terjadinya kebangkitan format baru dalam pemerintahan, politik, bisnis, pendidikan, gender, ilmu, agama dan psikologi. Keempat, ingin mendefinisikan kembali makna "kesucian" (*redefining of the sacred*)[8]. Karenanya, fokus utama level ini adalah transformasi pemikiran dan kehidupan secara global.

Di Indonesia sendiri perkembangan gerakan-gerakan *New Age* dapat dilacak dengan bermunculannya berbagai kelompok gerakan spiritual, seperti Anand Krishna yang merupakan murid mistikus besar dari India Sai Baba, Brahma Kumaris, Beshara, *New Age*, Metafisika Study Club, dan Lia Aminuddin (walaupun kelompok yang disebutkan terakhir ini ada yang mengatakan mirip sekte). Dalam kelompok spiritualitas itulah terdapat berbagai ajaran tentang esoterisme. Dengan nama yang sama namun memiliki aturan main yang berbeda atau dengan nama yang berbeda namun dengan teori yang hampir serupa, kelompok spiritualitas ini menawarkan praktek-praktek mistik pada jamaahnya. Meditasi adalah ajaran yang dimiliki oleh hampir seluruh kelompok mistik, ajaran lainnya adalah penyembuhan (*healing*), charka, reiki, tantra, kundalini, wirid, asma', tarian (semisal *whirling darvisy*), dan sebagainya.

D. Kepercayaan dan Sekte sebagai Manifes NRM

Pada dasarnya aliran kepercayaan (*cult*) dan sekte hampir memiliki kesamaan ciri dan bentuk gerakan, walaupun para ilmuwan

[8]Lihat. Haneraaff, Wounter J., *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York: 1996.

sosial membedakan identifikasi antara keduanya. Kepercayaan (*cult*) dan sekte merupakan kutub lain dari *ecclesia*. Kedua bentuk gerakan keagamaan ini adalah merupakan kelompok kecil dan biasanya menentang nilai-nilai sosial dan agama yang ada atau berlaku. Kepercayaan mungkin mengklaim hubungannya dengan agama tradisional, namun klaim utamanya adalah penekanan agama baru. Kelompok aliran kepercayaan (*cult*) adalah kelompok agama kecil yang menekankan pengalaman keagamaan yang menggembirakan, dan mengabaikan kebanyakan hal lainnya. Gereja Unification Church dari revolusi Sun Myung Moon "Moonies", menggabungkan beberapa keyakinan umum Kristen dengan beberapa ciri agama Timur dalam suatu cara baru. Kepercayaan (*cult*) mungkin mengklaim bahwa ia akan mentransformasikan masyarakat, seperti klaim Unification Church atau mungkin melihat ke dalam dan menekankan pengalaman religius pribadi yang menghanyutkan. Ia mungkin juga menekankan keprihatinan khusus, seperti pertobatan dan tidak berupaya mengurusi aspek kehidupan[9].

Kepercayaan/kultus (*cult*) mengklaim menawarkan paham baru yang diabaikan oleh agama tradisional, maka sekte menawarkan "kembali ke kebenaran asli" yang dituduhkan telah ditinggalkan oleh lembaga agama. Sekte (*sect*) adalah kelompok agama kecil yang berupaya untuk kembali menerapkan pelaksanaan ibadah yang ketat sesuai dengan nilai dan doktrin-doktrin agama yang terdahulu. Suku Amish misalnya, berusaha untuk hidup seperti umat Kristen purba, sedangkan di Islam sendiri muncul banyak aliran mazhab di dalamnya Sekte melibatkan seluruh aspek kehidupan dan menuntut dengan tegas agar para anggotanya mengikuti doktrinnya tanpa penyimpangan. Tata kelakuannya mungkin sangat berbeda dengan tata kelakuan semua masyarakat umum. Penganutnya bisa juga merupakan orang yang suka damai (*pacifist*) di negara yang gila perang,

[9]https://id.wikipedia.org/wiki/Sun_Myung_Moon

kolektivis perekonomian yang individualis atau orang yang menekankan kesederhanaan dalam masyarakat yang makmur dan konsumtif.

Akan tetapi, sekte tidak melakukan suatu upaya serius untuk menggoncang masyarakat umum. Gerakan dan kritik sekte adakalanya diabaikan saja karena dianggap terlalu kecil untuk dipandang mencemaskan. Bila jumlah pengikut sekte berkembang dan hidup dengan masyarakat umum, maka sekte akan menjadi denominasi. Aliran kepercayaan dan sekte terdapat pada semua agama dan biasanya berusia pendek. Beberapa kelompok, misalnya kelompok Sinanon (*Synanon*) atau Saintologi (*Scientology*) tidak memiliki landasan supernatural, tetapi berperan sebagai kelompok aliran kepercayaan. Kelompok-kelompok aliran kepercayaan dan sekte dapat saja menyatakan kecaman total terhadap nilai-nilai yang berlaku, dan para anggotanya seringkali setia secara fanatik, meskipun beberapa tahun kemudian mereka acapkali pindah ke kelompok aliran kepercayaan lain. Aliran kepercayaan dan sekte diduga lahir dalam masyarakat yang goyah pada masa terjadinya perubahan sosial yang cepat, dan pertumbuhannya yang menjamur tampak jelas. Tampaknya kelompok-kelompok ini berkembang baik di daerah-daerah yang agama-agama besarnya lemah.[10]

Kelompok aliran kepercayaan dan sekte menekankan kepatuhan terhadap pemimpin yang magnetis dan karismatik. Intensitas kesetiaan terhadap terhadap pemimpin kelompok itu, ditujukkan secara mengerikan ketika lebih dari 900 anggota kelompok Temple melakukan bunuh diri (atau ikut dalam bunuh diri massal) demi mengikuti pesan pemimpin mereka Jim Jones. Begitu juga serangan gas maut sarin oleh sekte AUM Shinrikyo terhadap sistem kereta bawah tanah Tokyo pada 20 Maret 1995 menjadi salah satu serangan

[10]http://www.scientology.org/l-ron-hubbard/, dan; L. Ron Hubbard,_Scientology: pandangan baru tentang kehidupan, Bridge Publications, Incorporated, Amerika Serikat: 2007

paling buruk dalam sejarah pasca-perang Jepang dan sangat mengguncang negeri tersebut --yang telah lama bangga terhadap keamanannya. Serangan tersebut terjadi sekitar pukul 08:00 waktu setempat pada lima kereta di tiga jalur kereta bawah tanah selama jam sibuk pagi hari. Serangan itu menewaskan 12 orang dan membuat sakit lebih dari 5.500 orang lagi. Pendiri sekte AUM Shoko Asahara (50) dijatuhi hukuman mati, atas perannya dalam 13 kasus kejahatan, termasuk serangan terhadap kereta bawah tanah, yang mengakibatkan kematian sebanyak 27 orang.

Di Indonesia sendiri bermunculan kelompok-kelompok aliran kepercayaan dan sekte (atau yang lebih dikenal dengan "gerakan sempalan"), seperti sekte Pondok Nabi di Kabupaten Bandung, Jawa Barat, sangat percaya bahwa kiamat itu datang pada tanggal 10 November 2003. Pada saat yang ditentukan itu, demikian khotbah pemimpin sekte berulang-ulang dan berhari-hari, Tuhan akan mengangkat jiwa mereka dan menerbangkan mereka ke surga. Maka, jemaatnya pun khusuk mempersiapkan diri dengan sungguh-sungguh, tidak peduli apa kata orang. Dari berbagai berita yang bisa di ikuti di media massa, tak kurang dari 283 orang jemaat, laki-laki perempuan, besar dan kecil, termasuk Rasul-rasul dan para Nabiyah, telah siap lepas landas menuju surga yang dijanjikan. Namun ternyata Hari kiamat itu belum datang sebagaimana dikalkulasi dan diprediksi oleh pemimpin sekte, Mangapin Sibuea. Dan sekte Pondok Nabi ini pun dibubarkan oleh polisi, para pemimpinnya ditangkap. Kasus terakhir yang terjadi adalah kelompok Mahdi yang terjadi di Sulawesi dan masih banyak lagi kasus lain yang terjadi selama dekade sebelumnya. Sedangkan dalam agama Islam sendiri banyak terdapat aliran-aliran keagamaan yang berbeda secara paham ajaran, seperti Syi'ah-Sunni, tarekat-tarekat dan lain sebagainnya.

Dua sosiolog agama Jerman yang mempunyai pengaruh besar terhadap studi sekte adalah Max Weber dan Ernst Troeltsch. Weber terkenal dengan tesisnya mengenai peranan sekte-sekte Protestan

dalam perkembangan semangat kapitalisme di Eropa dan dengan teorinya mengenai kepemimpinan karismatik. Troeltsch mengembangkan beberapa ide Weber dalam studinya mengenai munculnya gerakan sempalan (sekte) pada abad pertengahan. Troeltsch membedakan dua jenis wadah umat beragama yang secara konseptual saling bertentangan, yaitu tipe Gereja dan tipe sekte. Tipe Gereja biasanya mencangkup dan mendominasi seluruh masyarakat dan segala aspek kehidupan. Sebagai wadah yang mapan, mereka cenderung bersikap konservatif, formalistik, dan berkompromi dengan penguasa dan elit politik dan ekonomi yang dimana di dalamnya terdapat hirarki yang ketat. Sedangkan tipe sekte sebaliknya, selalu lebih kecil dan berhubungan antara sesama anggotanya biasanya egaliter, keanggotaannya sukarela, berpegang lebih keras (kaku) pada prinsip, menuntut ketaatan kepada nilai moral yang lebih ketat, dan mengambil jarak dari penguasa dan dari kenikmatan materil. Mereka cenderung membuat pembedaan yang tajam antara penganutnya yang suci dengan orang luar yang awam yang penuh kekurangan dan dosa. Sekte muncul pertama-tama di kalangan yang berpendapatan dan pendidikan rendah dan baru kemudian meluas kepada kalangan lainnya. Mereka cenderung memisahkan diri secara fisik dari masyarakat sekitar dan menolak budaya dan ilmu pengetahuan yang sekuler[11].

Walaupun tidak ada satu pun kelompok aliran kepercayaan dan sekte melakukan seperti apa yang dilakukan oleh kelompok Peoples Temple dan AUM Shinrikyo, namun para anggota kelompok aliran kepercayaan atau sekte lainnya seringkali memiliki kadar kesetiaan yang setara, sehingga para penganut aliran itu dapat disamakan dengan upaya melepaskan diri dari alam sadar, sebagaimana yang terjadi dalam alam halusinasi para pecandu obat bius.

[11]Lihat: Taufik Abdullah (ed), *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi*, LP3-ES, Jakarta: 1988.

Kelompok-kelompok aliran kepercayaan dan sekte memiliki tradisi dan ajaran yang berbeda-beda, namun semua itu berfungsi sama. Mereka menawarkan instrospeksi dan penemuan diri yang disertai dengan kehangatan kelompok yang menunjang. Mereka menekankan kesucian jiwa, bukannya penalaran ilmiah dan logika bahkan bukan pola cara pemikiran yang tradisional. Dalam dunia yang membingungkan, mereka menawarkan kepastian; dalam masyarakat yang impersonal, mereka memberikan keakraban; dalam dunia yang materialistik, mereka mengajurkan kepada orang agar mau mengacuhkan pemilikan harta pribadi[12].

Aliran kepercayaan dan sekte sesekali mencoba untuk mengubah lembaga-lembaga sosial, tetapi aliran tersebut lebih sering mendorong orang untuk menarik diri dari masyarakat. Para orang tua acapkali merasa kecewa bilamana melihat anak-anak mereka kehilangan segenap gairah hidup atau kesetiaan terhadap keluarga, karena mengikuti pemimpin kelompok aliran kepercayaan atau sekte tertentu. Keadaan ini tampaknya mirip cerita tentang peniup alat musik piper (seruling) dari Hamlin yang irama pipernya memancing anak-anak untuk meninggalkan rumah. Para orang tua berupaya menjauhkan para remaja dari aliran kepercayaan dan sekte, sehingga pemerintah maupun pemuka agama selalu mengawasi perkembangan dan praktek-praktek kelompok ini.

Sebagaima gerakan-gerakan keagamaan pada umumnya, bentuk kelompok ini juga dalam melakukan penyebaran ajaran dan doktrinnya juga memanfaatkan perkembangan teknologi media dan informasi yang berkembang di masyarakat, sehingga memungkinkan penyebaran paham aliran kelompok ini menembus batas territorial suatu bangsa sebagai suatu bentuk dari perkembangan global, walaupun pergerakannya masih bersifat lokal dan terbatas.

---

[12]Lihat. Haneraaff, Wounter J., *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York: 1996

Aliran kepercayaan dan sekte biasanya tidak timbul di tengah umat, tetapi di pinggirannya. Sebagiannya mungkin bisa dilihat sebagai aspek dari proses keagamaan itu sendiri yang telah dimulai sejak agama muncul. Sebagian juga (terutama gerakan radikal) bisa dilihat sebagai komentar terhadap ortodoksi yang telah ada dengan usul koreksi terhadap hal-hal yang dianggap kurang memadai. M. Scoot Peck, membedakan Kepercayaan dan sekte dengan *New Age* (jika gerakan *New Age* memiliki 3 dari 10 ciri yang disebutkan di bawah ini, maka ia telah menjadi kultus: 1. Pemujaan kepada pemimpin tunggal yang kharismatik; 2. Pemujaan terhadap lingkaran dalam kelompok (*exclusiveness*); 3. Managemen dijalankan secara rahasia; 4. Pembiayaan secara sukarela (non-profit); 5. Tingkat ketergantungan kepada pemimpin sangat tinggi; 6. Adanya kesamaan dan keseragaman di kalangan anggota; 7. Adanya bahasa khusus yang digunakan; 8. Doktrin bersifat dogmatis; 9. Memiliki banyak kegiatan yang bersifat klenik, dan; 10. Menampilkan Tuhan secara lebih memikat.[13]

E. Analisis Konseling Rational Emotif atas Fenomena NRM

Secara teologis dan ritual, belakangan maraknya gerakan keagamaan baru disinyalir justru menjauhkan dari substansi ajaran dan praktek agama secara autentik. Dalam kontek ini, justru bermunculannya gerakan-gerakan agama baru tersebut malah semakin berkembang ajaran dan praktek-praktek keagamaan yang bersifat *heresy* (bid'ah dan sempalan) secara masif dan ekstrem. Berkaitan dengan hal inilah, menarik untuk diteliti lebih dalam khususnya mengenai latar belakang peristiwa, kepercayaan dan konsekuensi kemunculan agama-agama baru. Dalam hal ini, penulis mencoba untuk

[13]Peck, M. Scott., *Further Along the Road Less Traveled: The Unending Journey Toward Spiritual Growth,* Simon & Schuster, 1993, dan; https://en.wikipedia.org/wiki/M._Scott_Peck

menganalisanya melalui pendekatan teknis ABC[14] yang biasa dipakai pada terapi Rational-Emotif dengan menambahkan teori ekspresi agama, khusus dari Joachim Wach, Donald Eugene Smith dan Mircea Eliade.

Manusia dan agama adalah dua realitas dari kehidupan sosial yang tak terpisahkan. Agama merupakan fenomena universal yang menyertai kehidupan umat manusia. Agama telah berumur setua dan seusia sejarah manusia dan tidak ada masyarakat yang hidup tanpa agama. Dikatakan pula oleh Muller, yang pendapatnya dikutip oleh Wach[15], bahwa sejarah manusia adalah sejarah agama. Agama merupakan kumpulan cara yang dipergunakan oleh umat manusia untuk meningkatkan pengetahuan dan cintanya kepada Tuhan. Agama telah menjadi rantai yang kokoh untuk

[14]Pandangan pendekatan rasional emotif tentang kepribadian dapat dikaji dari konsep-konsep kunci teori Albert Ellis: ada tiga pilar yang membangun tingkah laku individu, yaitu Antecedent event (A), Belief (B), dan Emotional consequence (C). Kerangka pilar ini yang kemudian dikenal dengan konsep atau teori ABC.Antecedent event (A) yaitu segenap peristiwa luar yang dialami atau memapar individu. Peristiwa pendahulu yang berupa fakta, kejadian, tingkah laku, atau sikap orang lain. Perceraian suatu keluarga, kelulusan bagi siswa, dan seleksi masuk bagi calon karyawan merupakan antecendent event bagi seseorang.Belief (B) yaitu keyakinan, pandangan, nilai, atau verbalisasi diri individu terhadap suatu peristiwa. Keyakinan seseorang ada dua macam, yaitu keyakinan yang rasional (rational belief atau rB) dan keyakinan yang tidak rasional (irrasional belief atau iB). Keyakinan yang rasional merupakan cara berpikir atau system keyakinan yang tepat, masuk akal, bijaksana, dan kerana itu menjadi prosuktif. Keyakinan yang tidak rasional merupakan keyakinan atau system berpikir seseorang yang salah, tidak masuk akal, emosional, dan keran itu tidak produktif.Emotional consequence (C) merupakan konsekuensi emosional sebagai akibat atau reaksi individu dalam bentuk perasaan senang atau hambatan emosi dalam hubungannya dengan antecendent event (A). Konsekuensi emosional ini bukan akibat langsung dari A tetapi disebabkan oleh beberapa variable antara dalam bentuk keyakinan (B) baik yang rB maupun yang iB. Selain itu, Ellis juga menambahkan D dan E untuk rumus ABC ini. Seorang terapis harus melawan (dispute; D) keyakinan-keyakinan irasional itu agar kliennya bisa menikmati dampak-dampak (effects; E) psikologis positif dari keyakinan-keyakinan yang rasional. Lihat: Corey, Gerald. Teori dan praktek konseling dan psikoterapi. Eresco, Bandung: 1995, hlm. 179-181.

[15]Wach, Joachim , Pengantar Psikologi Agama. Rajawali Press, Jakarta:1998, hlm. 45.

menjadi landasan bagi keseluruhan mata rantai yang profan. Agama telah menjadi cahaya, jiwa dan kehidupan sejarah.

Adanya hubungan yang kuat antara manusia dengan agama, menyebabkan manusia disebut homo religius. Menurut Eliade, *homo religius* adalah tipe manusia yang hidup dalam suatu alam yang sakral, penuh dengan nilai-nilai religius dan dapat menikmati sakralitas yang ada dan tampak pada alam semesta. Pengalaman dan penghayatan manusia akan yang suci atau realitas mutlak (*ultimate reality*) selanjutnya mempengaruhi, membentuk dan ikut menentukan corak serta cara hidupnya[16].

Menurut Wach pengalaman dan penghayatan manusia akan yang suci diekspresikan dalam tiga bentuk, yang disebutnya sebagai pengalaman keagamaan: Pertama, ekspresi pengalaman keagamaan dalam bentuk pemikiran. Kedua, ekspresi pengalaman keagamaan dalam bentuk tindakan. Ketiga, ekspresi pengalaman keagamaan dalam bentuk persekutuan. Pengalaman keagamaan dalam definisi Wach adalah tanggapan manusia terhadap sesuatu yang dihayati sebagai realitas mutlak (*ultimate reality*) atau Tuhan. Dengan demikian pengalaman keagamaan baginya adalah aspek batiniah dari saling hubungan antara manusia dan pikirannya dengan Tuhan[17].

Ekspresi pengalaman keagamaan yang bercorak pemikiran terlihat dalam berbagai gagasan manusia tentang Tuhan. Ekspresi ini antara lain terlihat ketika manusia berbicara mengenai eksistensi Tuhan, tentang penciptaan, makhluk gaib, hari akhir dan seterusnya. Pemikiran manusia tentang Tuhan kemudian berlanjut dalam ekspresi yang berbentuk tindakan. Ekspresi ini merupakan operasionalisasi yang konkrit dalam bentuk ritual atau peribadatan. Ekspresi ini menjadi alat untuk melangsungkan hubungannya yang permanen antara manusia dengan Tuhan. Mereka yang sepaham dalam dok-

[16]Sastrapratedja (ed.). 1982. Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat. Gramedia, Jakarta: 1982, hlm. 38.
[17]Wach, Joachim , *Op.Cit.*, hlm. 45, 89, 216.

trin tertentu tentang Tuhan dan diperlihatkan dalam berbagai bentuk ritualnya memiliki ikatan yang kuat di antaranya. Relasi di antara pengikut ini membentuk kebersamaan dalam banyak hal, oleh karena itu terbentuklah persekutuan di antara mereka. Korntjaraningrat menyebut ikatan pengikut ini dengan *religious community* atau kelompok keagamaan[18].

Dari tiga ekspresi pengalaman keagamaan di atas, ekspresi intelektual atau pemikiran memiliki sumbangan yang kuat terhadap berkembangnya wawasan dan perilaku seorang pemeluk. Melalui ekspresi pemikiran akan diketahui pemahaman seseorang terhadap agama. Pada saat yang sama, ekspresi ini akan terlihat dalam bentuk perilaku atau tindakan para pemeluk suatu agama. Secara keseluruhan ekspresi pengalaman dalam bentuk pemikiran dan tindakan akan diwujudkan dalam kehidupan para pemeluk agama. Eksprsi yang bersifat teoritik dan praktek akan kelihatan dalam kehidupan umat beragama.

Menurut Wach ekpresi intelektual atau pemikiran ini memiliki tiga fungsi: Pertama, untuk menegaskan dan menjelaskan iman; kedua, mengatur kehidupan normatif dalam melakukan peribadatan; dan ketiga, berfungsi untuk mempertahankan iman (apologetik). Dalam pengertian ini pandangan yang bersifat dokktrinal akan mengikat dan hanya berarti bagi komunitas atau kelompok yang menerimanya.[19]

Hal yang sama, meskipun dilihat dari sudut pandangan yang berbeda, telah dikemukakan pulaoleh Smith. Menurut Smith[20], ada tiga hal pokok dalam agama yang secara psikologis menentukan pembentukan sikap dan perilaku pemeluknya: pertama, otoritas

[18]Koentjaraningrat, Antropologi Sosial. Dian Rakyat, Jakarta: 1980, hlm. 257.
[19]Wach, Joachim , *Loc. cit*.
[20]Smith, Donald Eugene (1985). Agama dan Modernisasi Politik. Rajawali, Jakarta: 1985, ham. 220-224.

dogmatis, atau kebenaran yang bersifat mutlak; kedua, otoritas terarah, atau ketuntasan pengaturan; dan ketiga, pelembagaan otoritas, atau integrasi pemahaman dan penggunaan kebenaran mutlak ke dalam perumusan aturan dalam bentuk organisasi atau struktur keagamaan.

Otoritas dogmatis menekankan pada hakikat tuntutan kebenaran yang ditetapkan dalam suatu sistem agama untuk memaksa orang melihat dunia dengan cara tertentu. Otoritas yang terarah terlihat pada sistem agama yang berupa aturan aturan Tuhan dalam mengatur dan membimbing tingkah laku manusia. Kedua otoritas tersebut diperkuat oleh dimensi ketiga, yaitu pelembagaan otoritas. Ini berarti apabila agama tidak dibarengi dengan pelembagaan yang kuat dalam masyarakat, berupa struktur otoritatif untuk menafsirkan dan mengkomunikasikan kebenaran tersebut serta melaksanakan aturannya, maka banyak di antara sistem agama itu yang tidak dapat berjalan dengan baik.

Dalam pandangan Eliade, agama harus selalu dijelaskan 'menurut istilah-istilahnya sendiri.' Baginya, fenomena agama harus dipegang menurut tingkatannya sendiri, yakni jika dipelajari sebagai sesuatu yang religius. Agama merupakan realitas religius yang tak bisa dibaca melalui realitas ekonomi, maupun realitas psikologis, agama merupakan realitas otonom (*independent variabel*), sehingga menafsir agama sebagai variabel dependent merupakan cara yang salah. Agama merupakan sebab, bukanlah akibat, sehingga agama merupakan penentu, dan variabel yang lain merupakan sesuatu yang bergantung kepadanya[21].

Dalam konteks ini Eliade memperkenalkan konsep fundamental mengenai sakral yakni yang ia sebut dengan '*hierofani*", di mana yang "sakral' diketahui oleh manusia karena ia memanifestasikan

[21]Pals, Daniel L, *Seven Theories of Religion*, terj. Tujuh Teori Agama,Penerbit Qalam, jet. I, Yogyakarta: 2001, 271-272.

dirinya pada dunia yang profan secara berbeda. Ini berarti pusat kontrol ada pada yang sakral itu bukan ada pada yang profan. Sesuatu yang sakral sering dijadikan sebagai pijakan dalam penentuan sesuatu. Contoh yang paling ril adalah ketika masyarakat arkhasi mendirikan sebuah perkampungan. Pemilihan lokasi pembangunan tidak preferensi teritorialnya melainkan secara hierofani. Lokalisasi berdasarkan inilah yang kemudian nantinya dijadikan pusat pembangunan, sebab lokasi tersebut dianggap sebagai pusat bumi yang bernilai sakral dan sebagai tandanya adalah biasanya berbentuk gunung atau pohon.

Sakral dan profan menurut Eliade adalah dua entitas yang berbeda dan ada" dan untuk itu, ia membedakannya secara terpisah. Dunia sakral adalah *the sphere of the supernatural, of things extraordinary, memorable and momentaous* (wilayah-wilayah supernatural, hal-hal luar biasa, mengesankan dan penting). Sementara yang profan adalah *the realm of the everyday business-of things ordinary, random and largely unimportant* (wilayah keseharian-hal-hal biasa, takdisengaja dan umumnya tidak penting). Dalam penjelasan berikutnya ia menambahkan bahwa sakral adalah *the eternal, full of substance and reallity* (yang abadi, penuh dengan substnasi dan realitas) sedangkan profan adalah *vainishing and fragile, full of shadows* (menghilang dan mudah pecah, penuh bayang-bayang. Pada sisi yang lain sakral adalah *the sphere of order and perfection, the home of the ancestors, heroes, and gods* (wilayah keteraturan dan kesempurnaan, rumah para leluhur, pahlawan dan dewa), sedang profan adalah *the arena of human affairs, which are changeable and opten chaotic* (urusan manusia yang dapat berubah-ubah dan sering kacau). Jadi, kalau saya lihat paling tidak ada tiga sisi yang menjadi area perbedaan antara dua entitas sakral dan profan tadi yakni dalam konteks aktivitas, eksistensi dan lokalitas. Ketiga ini amat penting dalam membedakan dua entitas tersebut.

Entitas sakral ini paling tidak selalu menyertai empat komponen dasar yakni *space, time, nature* dan *man*. Keempat ini adalah bagian penting yang memang ada. Ruang dalam perspektif manusia religious, memiliki makna khusus dan penting. Bukan semata-mata karena ruang itu sendiri, melainkan kehierofanian yang ada pada manusia itu sendiri. Sebab, manusia modern umumnya menganggap semua ruangan adalah sama, dalam arti tidak ada beda satu dengan yang lainnya. Tentu ini menurut Eliade merupakan suatu kemiskinan religious yang dialami kebanyakan manusia modern. Mereka banyak kehilangan dimensi-dimensi penting dalam beragama. Namun demikian, ruang sakral memang hanya dapat dirasakan oleh manusia-manusia religious.

Entitas sakral dalam pandangan Eliade tidak hanya merupakan bangunan terminologis-teoritis, akan tetapi lebih dari itu. Ia dapat terasa secara nyata, menjadi sebuah dimensi eksistensi yang mahakuat, berbeda dari yang lain seolah berada di alam non-duniawi. Dalam pada itu, secara konseptual, ruang lingkup sakral agaknya lebih luas dari bangunan konsep yang diperkenalkan tiga agama samawi "Tuhan tunggal". Artinya bahwa sakralitas tidak merupakan entitas personal, melainkan ia sebuah zat yang kuat juga ada pada ragam tempat semisal kekuatan dewa, roh-roh, jiwa abadi dan sebagainya. Lalu konteks fungsionalitasnya, sakral memiliki otoritas dalam mengatur entitas profan.[22]

Proposisi di atas berkonsekuensi kehadiran dua aksioma-entitas di atas, yaitu yang terkait dengan perihal metode dalam pandangan Eliade. Untuk menjelaskan tentang agama itu, menurut Eliade, kita harus menghubungkan dua sudut entitas tersebut. Oleh karena, memahami ekspresi agama tidak bisa hanya dari sejarah aga-

[22]Eliade, Mircea *Sakral dan Profan*. Terj. Nuwanto, Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta: 2002, hlm. 213-217.

ma-agama, melainkan juga harus menerapkan apa yang disebut Eliade sebagai "fenomenologi"[23].

Secara ekstensif, hipotesis awal bahwa fenomena NRM merupakan ekspresi agama yang diperlihatkan oleh seseorang atau sekelompok orang. Jika dianalisa dari pendekatan teknik ABC dalam terapi Rational-Emotif, khususnya mengenai *antecedent event* (A), yaitu NRM merupakan *counter* dan penyikapan seseorang atau sekelompok orang dari peristiwa luar yang dialami atau memapar individu. Peristiwa pendahulu yang berupa fakta, kejadian, tingkah laku, atau sikap orang lain. Selanjutnya, fenomena NRM telah menjadi *belief* (B) yang dipertahankan oleh sekelompok orang. Bahkan berlanjut pada *emotional consequence* (C) yang berupa konsekuensi emosional sebagai akibat atau reaksi individu dan sekelompok orang dalam bentuk perasaan senang atau hambatan emosi dalam hubungannya dengan *antecendent event.*

F. Analisa Konseling Logoterapi terhadap Fenomena NRM[24]

Fenomena NRM dalam perkembangannya lebih mengarah pada sifat *heresy*-nya dibanding dengnan *ortodoksi*-nya. Sehingga, jauhnya telah menjadi gerakan sempalan agama yang menjadi establish di tengah-tengah kalangan umat. Salah satu sebab peristiwa munculnya NRM ini adalah kritik atas masyarakat modern dan kegagalannya memenuhi janji-janjinya. Lahirlah gerakan agama baru dalam perspektif sebagian pengiat post-modern. Akan tetapi eksistensi agama pada perkembanganya telah mengalami perubahan yang

[23]Pals, Daniel L, *op.cit.,* hlm. 273.

[24]Konseling ini divetuskan oleh Viktor E. Frankl, seorang profesor dalam bidang neurologi dan psikiatri di The University of Vienna Medical School dan guru besar luar biasa bidang logoterapi pada U.S. International University. Dia adalah pendiri apa yang biasa disebut madzhab ketiga psikoterapi dari Wina (setelah psikoanalisis Sigmund Freud dan psikologi individu Alfred Adler). Lihat. Corey, Gerald,*Teori dan Praktek Konseling dan Psikoterapi.* Jakarta: Refika, 1997, hlm. 244.

menyolok: dari sifatnya yang teistik dan kemudian pada era modern difahami dengan pendekatan sekular dan pada akhirnya pada era post-modern menjadi ateistik. Pemikiran postmodernis di Barat itu tidak hanya diwarnai oleh sikap ateistik, tapi juga ditandai oleh kecenderungan di kalangan filosofnya untuk mereduksi teologi menjadi antropologi,[25] yang dengan itu Tuhan digambarkan sebagai produk dan refleksi dari pikiran manusia yang luar biasa (*supernatural human mind*). Selanjutnya, menunjukkan bahwa gambaran Tuhan secara antropologis berkembang menjadi penjelasan situasi sejarah manusia. Karl Marx, misalnya, berhujjah bahwa agama itu mengekspresikan penderitaan manusia yang disebabkan oleh perubahan ekonomi atau pemisahan kehidupan manusia yang egoistis dalam masyarakat sipil dari kehidupannya sebagai makhluk manusia dalam masyarakat politik[26].

Nietzsche juga beranggapan bahwa agama adalah ekspresi penderitaan, tapi penderitaan yang jenisnya berbeda. Manusia menderita karena ia adalah hewan yang sakit (*sickly animal*); ia menderita karena internalisasi instingnya sendiri oleh sebab kehidupan sosialnya. Apa yang membuat manusia menderita adalah eksistensinya yang tidak berarti itu. Jadi, dari situ mereka berkesimpulan bahwa manusia menderita karena problem tentang makna dirinya. Ide ini menjelaskan bahwa realitas, nilai dan kekuasaan yang absolut, yakni Tuhan, telah diremehkan dan diganti dengan nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu Alfred North Whitehead mencatat bahwa tren pemikiran baru pada abad ke dua puluh adalah "jauh dari keimanan" (*away of faith*).[27]Kesimpulan yang sama digambarkan oleh Ak-

[25]Fuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, terjemahan George Eliot, Harper and Row, New York: 1957, hlm. xii, xli.
[26]Marx, Karl, *Early Writing*, Quinton Hoare, ed.; Gregor Benton and Rodney Livingston, trs. Random House, New York: 1975, hlm. 1: 378.
[27]Lihat: Smith, Huston, *Beyond The Post-Modern Mind*, Quest Book, The Theosophical Publishing House, Wheaton, Illinois, USA: 1989.

bar, yaitu bahwa kecenderungan pemikiran post-modern adalah penolakan terhadap agama yang telah mapan.[28]

Inilah sekelumit, gambaran yang menonjol tentang agama dalam pandangan dan gerakan post-modernis adalah agama yang telah diputuskan dari status terdahulunya sebagai sumber nilai dan kebenaran bagi manusia. Pendekatannya sekarang telah berubah menjadi konsep akal yang dipisahkan dari konsep kepercayaan atau konsep Tuhan dan karena itu ia menjadi ateistik. Pendekatan ini akan menggoyang konsep kepercayaan, keberagamaan, dan kebenaran yang selama ini dipegang oleh masyarakat beragama.

Sebenarnya, pendekatan yang ateistik terhadap agama itu disebabkan oleh kegagalan para pemikir post-modern dalam memahami konsep Tuhan. Pernyataan Nietzsche tentang "kematian Tuhan" yang lebih merupakan pernyataan filosofis ketimbang teologis, merupakan bukti yang jelas tentang kegagalan itu. Dalam bukunya *Beyond Good and Evil,* Nietzsche mengkiritik konsep Tuhan (para teolog) yang kabur itu bertanggung jawab terhadap theisme di Eropa. Baginya, Tuhan dalam Kristen tidak dapat mendengar, dan jika pun dapat, Ia tidak tahu bagaimana untuk menolong. Tuhan juga tidak dapat menjadikan dirinya mudah dimengerti dan Ia sendiri juga kabur tentang diriNya dan tentang apa yang Ia maksud.[29]

Seperti Nietzsche, penolakan Heidegger terhadap Tuhan yang metafisis sejalan dengan persepsinya tentang Tuhan secara non-metafisis. Baginya akhir dari pemikiran teologis adalah berhenti berpikir tentang Tuhan sebagai *cause sui,* yaitu Tuhan yang dianggap sebagai kekuatan penyebab yang mencipta dan menjaga alam kosmos, dan sebagai gantinya adalah Tuhan yang manusia dapat me-

[28]Lihat. Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme and Islam*, Routledge, London: 1992.
[29]Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil,* trans. by .J. Hollingdale, Penguin Classic, London: 1972, hlm. 62.

nari dan melutut didepanNya. Inilah yang ia sebut Tuhan yang sebenarnya (*Truly Divine God*).[30]

Inilah sekelumit pemikiran-pemikiran post-modern yang mewarnai lahirnya NRM. Sepakat dengan Houston Smith, menyatakan bahwa dalam pemikiran post-modern tidak ada kebenaran dalam realitas, bahkan para post-modernis ragu apakah kebenaran itu mempunyai arti.[31] Dari pembahasan di atas dan juga kesimpulan Smith dapat dinyatakan bahwa makna kebenaran dalam pemikiran post-modern itu problematik, karena itu ia memerlukan suatu evaluasi dan perubahan sebab kebenaran tidak lagi dianggap absolut.

Poin yang perlu dicatat di sini adalah bahwa post-modernisme membangun suatu "teologi" berdasarkan pada asasnya sendiri, meskipun tidak disebut teologi. Dalam "teologi" ini Tuhan dimasukkan ke dalam sistim penjelasan rasional yang tertutup (*closed system of rational explanation*), seperti yang terdapat dalam pemikiran modern. Karena akal manusia tidak dapat memahami hakekat Tuhan, pikiran post-modern merobohkan jalan berfikir matafisis. Akibatnya, post-modernis memahami agama dengan cara yang sangat berbeda dari dan bertentangan dengan kepercayaan yang dianut para teolog. Konsep-konsep mereka tentang Tuhan, religiusitas dan kebenaran agama tidak sesuai lagi dengan doktrin-doktrin keagamaan. Sebenarnya, seperti halnya modernisme, post-modernisme dihadapkan secara *vis a vis* dengan agama dalam bentuk yang antagonistis dan bahkan bentuk pertarungan. Kemenangan bukan pada keduanya, namun yang bertanggung jawab dalam hal ini adalah keduanya. Filsafat post-modern gagal memahami konsep agama tentang Tuhan, tentang kebenaran dan tentang aktifitas keagamaan. Agama, tidak dapat menunjukkan dirinya dalam bentuk penjelasan

[30]John D. Caputo, "Heidegger and Theology", dalam Charles B.Guignon ed. *The Cambridge Companion to Heiddeger*, Cambridge University Press, Cambridge: 1993, hlm. 285
[31]Smith, Houston., *op.cit.,* hlm. 233

rasional yang terbuka sehingga dapat dipertahankan dari serangan filsafat apapun. David Harvey menunjukkan bahwa karena akal dalam pikiran postmodern dimaknai tanpa tujuan spiritual dan moral, maka krisis yang terjadi pada zaman ini disebabkan oleh absennya kebenaran Tuhan. Oleh sebab itu, katanya, proyek teologis postmodernisme adalah menegaskan kembali kebenaran Tuhan tanpa meninggalkan kekuatan akal[32]. Jadi rekonsiliasi antara teori kebenaran para teolog dan para filosof adalah tugas yang perlu dikerjakan agar terhindar dari malapetaka, begitu menurut Hamid Fahmi Zarkarsyi[33].

Malapetaka yang dimaksud adalah lahirnya kelompok agama-agama baru yang dipenuhi dengan pelbagai prasangka yang lahir dari sikap skeptis atas ajaran agama bersumber dari Dzat Maha Suci. Seiring dengan pengelompokan keagamaan ini, seorang pemeluk agama akan memandang kelompok di luarnya sebagai *the other* (orang asing). Ketika membahas interaksi antar kelompok, Newcomb menekankan adanya sikap yang antagonisme dan permusuhan dari masing-masing pihak. Bahkan dikatakannya bahwa sikap antagonisme ini senantiasa dipertahankan melalui interaksi internal kelompok. Tidak jarang sikap antagonisme ini muncul dalam tindakan-tindakan yang berbentuk kekerasan. Penyebab utama dari interaksi yang berbentuk kekerasan ini menurutnya bersumber dari adanya prasangka kelompok.[34]

Dalam hal ini, Boyd[35] mengatakan, bahwa hakekat prasangka di seluruh dunia ini adalah sama, di mana pun dan kapan pun bahkan sampai yang akan datang. Prasangka, dimana dan kapan

[32]David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge:1991, hlm. 12-3.
[33]Lihat: http://hamidfahmy.com/agama-dalam-pemikiran-barat-modern-dan-post-modern.
[34]Newcomb, Theodore M. dkk. Psikologi Sosial. CV Diponegoro, Bandung: 1978, hlm. 76.
[35]Boyd, Andrew. "The nature of prejudice", dalam The Month, Vol. 32 March 1999

saja, akan dan bisa mengarah pada kekerasan. Boyd telah mengkerangkakan secara logis pandangan Allport dalam kaitan prasangka dengan kekerasan, yaitu: a) Antilokusi (anti mengungkapkan perasaan dan pikiran sesuai fakta). Kecenderungan orang-orang yang memiliki prasangka akan membicarakan orang lain kapan dan di mana pun. Mereka akan mengungkapkan perasaan antagonismenya secara bebas. Karena itu, tindakan kebanyakan orang tidak pernah lepas dari sikap yang antipati; b) Avoidansi (penghindaran). Apabila prasangka telah merasuk dengan kuat, akan mengarahkan orang pada sikap acuh tak acuh, dan bisa jadi meningkat pada sikap tidak suka; c) Diskriminasi (perlakuan berbeda). Prasangka juga akan mengarahkan seseorang pada tindakan-tindakan yang berupa pembedaan yang bersifat merugikan. Pemisahan (segregasi) adalah bentuk pelembagaan dari dikriminasi; d) Serangan fisik. Di bawah kondisi emosi yang dipengaruhi oleh prasangka dapat mengarahkan seseorang pada tindakan-tindakan kekerasan atau semi kekerasan, dan: e) Eksterminasi (pembasmian). Kulminasi dari prasangka adalah terjadinya pembasmian suatu kelompok atas kelompok yang lain.

Jika diurai lebih jauh, sebenarnya masih banyak bentuk-bentuk penyimpangan lain sebagai wujud *heresy* yang lahir dari fenomena NMR. Dalam kaitan inilah, penulis mencoba mengambil tawaran konseling logoterapi sebagai upaya terapeutik dalam menyikapi keberadaan NMR, yang sedikit banyak telah mengerus ajaran-ajaran agama yang bersifat ortodoksi. Paling tidak dalam perspektif terapi rational-emotif sebagai dispute (D), yakni penerapan metode ilmiah untuk membantu konseli menantang keyakinan-keyakinan erosional yang telah mengakibatkan (E=Efect) gangguan-gangguan emosi dan tingkah laku.[36]

Berdasarkan analisa Konseling logoterapi, penulis berasumsi bahwa gerakan seseorang atau kelompok-kelompok agama baru

[36]Latipun, *Psikologi Konseling*, UMM Press, Malang: 2005, hlm. 92

yang cenderung banyak mengedepankan pelbagai prasangka dan mengikuti kepercayaan berdasarkan aspek-aspek emosional, maka lama kelamaan akan terjebak dan berdampak pada persoalan yang memiliki akar spiritual, atau lebih spesifik lagi persoalan makna, yang direpresentasikan oleh suatu *sindroma* yang oleh para psikoterapis mulai disadari sebagai masalah yang menonjol di masyarakat modern, yaitu "sindroma ketidakbermaknaan" (*syndrome of meaninglessness*).[37]Sindroma ketidakbermaknaanini meliputi: *existential frustation* (frustasi eksistensial), *existentialvacuum* (kehampaan eksistensial), dan *noogenic neurosis* (neurosisnoogenik). Ketiganya merupakan *key-terms* dalam logoterapi, dan satu sama lain erat sekali hubungannya, serta merupakan konsep-konsep dasar untuk memahami beberapa gejala kemanusiaan pada zaman mutakhir ini.

Jebakan *existential frustation*, dalam lingkar para penganut NRM selalu muncul perasaan tidak terpenuhinya makna hidup dalam keberagamaan mereka sepanjang sisi-sisi emosional belum terpenuhi. Hal ini antara lain disebabkan oleh ketidakmampuan melihat, bahwa dalam kehidupan itu sendiri terkandung makna hidup yang potensial sifatnya, yang perlu disadari dan ditemukan serta membutuhkan penghayatan atas ajaran secara komperehensif. Frustasi eksistensial ini umumnya tercermin dalam penghayatan "tanpa makna" (*meaningless*). Gejala-gejala frustasi eksistensial tidak terungkap secara nyata, karena pada umumnya laten dan terselubung (*masked*) sifatnya, begitu pun yang terjadi pada penganut NRM. Perilaku yang biasanya merupakan selubung kondisi frustasi eksistensial, biasanya tampak dalam berbagai usaha kompensasi dan hasrat yang berlebihan, misalnya keinginan untuk berkuasa (*the will to power*) atau bersenang-senang mencari kenikmatan (*the will to pleasure*)*.* Di negara-negara barat, hasrat untuk berkuasa dan bersenang-senang itu tercermin dalam perilaku yang berlebihan un-

[37]Koswara, E.. *Logoterapi -Psikoterapi Viktor Frankl*. Yogyakarta: Kanisius, 1992: 91

tuk mengumpulkan uang (*the will to money*), untuk bekerja (*the will to work*), kenikmatan seksual (*the will to sex*) dan kultus figur (*the will to figures*). Di lain pihak, frustasi eksistensial akan terungkap secara eksplisit dalam penghayatan-penghayatan kebosanan (*boredom*), apatis (*apathy*), berpikir linier (*the think linierly*) dan perilaku tidak terkontrol (*uncontrolled behavior*).[38]

Selain itu frustasi eksistensial bisa memicu *neurosis*. Logoterapi memiliki istilah khusus untuk menyebut *penyakitneurosis* yang disebabkan frustasi eksistensial, yaitu *neurosis noogenik* untuk membedakannya dari neurosis yang dikenal selama ini, yaitu *neurosis psikogenik*. *Neurosis noogenik* tidak diakibatkan oleh dimensi kehidupan manusia yang bersifat *psikologis*, melainkan dimensi *noologis* (Yunani: *noos*, artinya pikiran) dalam eksistensi atau keberadaan manusia. Neurosis noogenik adalah istilah logoterapi untuk menggaris bawahi sesuatu yang secara khusus terkait dengan dimensi humanis atau manusiawi seorang manusia.[39]

Mayoritas para penganut NRM yang mengalami frustasi eksistensial biasanya menghayati perasaan-perasaannya serba hampa, gersang, statis dan tak berarti hidupnya kalau keluar dari lingkaran kelompoknya. Kondisi serupa ini dalam logoterapi dinamakan juga *existential vacuum* (kehampaan eksistensial), yang umumnya sarat dengan penghayatan-penghayatan serba statis, bosan dan apatis, perasaan tanpa makna, hampa, kosong, gersang, merasa kehilangan hidup dan bersikap ragu bahwa kehidupan ini ada maknanya.[40] Seperti frustasi eksistensial, kehampaan eksistensial juga seringkali muncul dalam bentuk-bentuk yang terselubung. Kadang-kadang terganggunya upaya orang terkait untuk mencari makna hidup berubah menjadi keinginan besar untuk berkuasa, dibarengi dengan sa-

[38]Frankl, E. Victor*The Will to Meaning, Foundations and Aplications ofLogotherapy*. New York: Meridian, 1988, hlm. 85.
[39]*Ibid,* hlm. 162-163.
[40]Bastaman, HD., *op.cit.,*

lah satu bentuk paling primitif dari keinginan ini, yaitu keinginan untuk memperoleh kekayaan. Pada kasus lain, terhambatnya keinginan untuk mencari makna hidup berubah menjadi keinginan untuk mencari kesenangan. Itu sebabnya kehampaan eksistensial seringkali tertuang dalam bentuk kompensasi seksual. Kondisi ini bisa teramati dari semakin tidak terkendalinya nafsu seksual akibat kehampaan seksual.[41]

Faktor lain yang turut memberi peluang meluasnya kehampaan eksistensial yaitu dianutnya wawasan-wawasan mengenai manusia yang coraknya *reduksionistis*, *pan-deterministis*, dan teori-teori *homeostatis*. Dianutnya wawasan-wawasan itu mengakibatkan timbulnya citra diri negatif, karena manusia menganggap dirinya kehilangan martabat kemanusiaannya (pada hakekatnya kita ini sama saja dengan hewan), merasa tak perlu bertanggung jawab atas perbuatan sendiri (saya berbuat demikian karena situasi dan kondisi mendorongnya). Citra diri demikian adalah citra diri yang *sub-human*, karena karakteristik eksistensi manusia adalah kesadaran dan tanggung jawab. Wawasan serupa itulah yang memberi andil timbulnya frustasi eksistensial dan kehampaanhidup dengan gejala utamanya penghayatan tak bermakna.[42]

Pendekatan analisa konseling logoterapi ini sedikit banyak bisa membuka beberapa selubung dari perilaku-perilaku secara individu maupun kolektif dari NRM. Pemaparan analisa ini, tentu belum utuh karena masih sebatas tahap mengetahui tentang gejala dan dampak perilaku dari kemunculan NRM. Belum sampai pada isi ajaran dan solusi terapeutik atas keberadaan gerakan-gerakan agama baru.

---

[41]Frankl, Viktor E. 2004. *Man's Search for Meaning*, *Mencari Makna Hidup, Hakikat Kehidupan, Makna Cinta, Makna Penderitaan,* Penterjemah: Lala Hermawati Dharma. Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2004, hlm. 164.

[42]Bastaman, Hanna Djumhana. *Meraih Hidup Bermakna, Kisah Pribadi dengan Pengalaman Tragis.* Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 27-28.

G. Penutup

Tumbuhnya gerakan NRM di berbagai belahan dunia, meskipun diberi label keagamaan formal (Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan lain-lain) merupakan gejala sosial-psikologis kesepian dan alienasi. Gejala diakibatkan oleh perubahan sosial yang cepat, bahkan amat cepat. Dan dampak negatif dari perubahan sosial yang cepat dan besar, baik itu dalam batas-batas nasional maupun seluruh dunia adalah akibat dari globalisasi informasi dan transportasi. Gejala seperti dislokasi kejiwaan, disorientasi (kehilangan pegangan hidup karena runtuh atau goyahnya nilai-nilai lama) dan *deprivasi relative* (perasaan teringkari atau tersingkirkan dalam bidang-bidang kehidupan tertentu) selalu menyertai perubahan sosial yang cepat dan besar, yang merupakan sumber berbagai krisis yang dilahirkan dari produk-produk modern dna post-modern.

Fenomena gerakan NRM dengan berbagai dinamika yang muncul membutuhkan sebuah upaya telaah dalam pelbagai pendekatan, termasuk juga salah satunya mengunakan pendektan analisis konseling. Akan tetapi dalam pemaparan ini belum membahas tentang isi ajaran NRM dan penyelesaian terapeutik yang komprehensif. Oleh karena itu, bagi orang yang bergelut di dunia akademik harus mampu menjembatani secara arif dalam persoalan-persoalan kemunculan gerakan-gerakan NRM ini. Paling tidak, mampu menawarkan bentuk-bentuk penganutan dan penghayatan nilai-nilai keagamaan yang lebih sehat, sekurang-kurangnya tidak mengakibatkan dampak buruk bagi masyarakat secara luas.

Daftar Pustaka

Akbar S. Ahmed. 1992. *Postmodernisme and Islam*, London: Routledge.

Bastaman, HD. 1994. *Dimensi Spiritual dalam Teori Psikologi Kontemporer, Logoterapi Psikoterapi Viktor E. Frankl,* dalam *Jurnal Ulumul Qur'an.* No. 3 Vol. 5.

_____. 1996. *Meraih Hidup Bermakna, Kisah Pribadi dengan Pengalaman Tragis.* Jakarta: Paramadina.

Boyd, Andrew. 1999. "The nature of prejudice", dalam *The Month*, Vol. 32 March 1999.

Corey, Gerald. 1997. *Teori dan Praktek Konseling dan Psikoterapi.* Jakarta: Refika.

David Harvey. 1991. *The Condition of Postmodernity*, Cambridge: Blackwell,

Eliade, Mircea. 2002. *Sakral dan Profan*. Terj. Nuwanto. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Fuerbach, Ludwig. 1957. *The Essence of Christianity*, terjemahan George Eliot. New York: Harper and Row.

Frankl, E. Victor. 1988. *The Will to Meaning, Foundations and Aplications of Logotherapy.* New York: Meridian.

Frankl, Viktor E. 2004. *Man's Search for Meaning*, *Mencari Makna Hidup,Hakikat Kehidupan, Makna Cinta, Makna Penderitaan,* Penterjemah: Lala Hermawati Dharma. Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia.

Haneraaff, Wounter J., *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, http://hamidfahmy.com/agama-dalam-pemikiran-barat-modern-dan-postmodern

Koswara, E. 1992. *Logoterapi -Psikoterapi Viktor Frankl*. Yogyakarta: Kanisius.

http://www.scientology.org/l-ron-hubbard/, dan; L. Ron Hubbard, Scientology: pandangan baru tentang kehidupan, Bridge Publications, Incorporated, Amerika Serikat: 2007

http://www.globethics.net/in/web/international-journal-for-the-study-of-new-religions, dan; Top 10: Controversial pieces of

evidence for extraterrestrial life, NewScientist.com, diakses 7 Juni 2010.

https://id.wikipedia.org/wiki/Sun_Myung_Moon

John D. Caputo. 1993. "Heidegger and Theology", dalam Charles B.Guignon ed. *The Cambridge Companion to Heiddeger*, Cambridge: Cambridge University Press.

Koentjaraningrat. 1980. *Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

Koswara, E. 1992. *Logoterapi -Psikoterapi Viktor Frankl*. Yogyakarta: Kanisius.

Latipun. 2005. *Psikologi Konseling*. Malang: UMM Press.

Lucas, Phillip Charles. 1992. *Social factors in the Failure of New Religious Movements: A Case Study Using Stark's Success Model* SYZYGY: Journal of Alternative Religion and Culture, Winter: 1992.

Lucas, Phillip Charles. 2000. *Shifting Millennial Visions in New Religious Movements: The case of the Holy Order of MANS* in *The year: 2000.*

Marx, Karl. 1975. *Early Writing*, Quinton Hoare, ed.; Gregor Benton and Rodney Livingston, trs. New York: Random House.

Naisbitt dan Aburdene. 1991. *Megatrends 2000*, *Ten New Directions for the 1990's*, New York: Avon Books.

Newcomb, Theodore M. dkk. 1978. *Psikologi Sosial*. Bandung: Diponegoro.

Nietzsche, Friedrich. 1972. *Beyond Good and Evil,* trans. by J. Hollingdale. London: Penguin Classic.

Pals, Daniel L. 2001. *Tujuh Teori Agama*, terj. Yogyakarta: Penerbit Qalam.

Paulus Daun, Th.M., 2002 *Bidat Kristen dari Masa ke Masa,* Manado, Yayasan Daun Family, dan; http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/tentang-ortodoksi-dan-paradoks-sejarah-agama/

Peck, M. Scott. 1993. *Further Along the Road Less Traveled: The Unending Journey Toward Spiritual Growth,* Simon & Schuster, 1993, dan; https://en.wikipedia.org/wiki/M._Scott_ Peck

Sastrapratedja (ed.). 1982. *Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat.* Jakarta: Gramedia.

Smith, Donald Eugene. 1985. *Agama dan Modernisasi Politik*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Smith, Huston. 1989. *Beyond the Post-Modern Mind*. Illinois, USA: The Theosophical Publishing House.

Taufik Abdullah (ed.). 1988. *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES,

Wach, Joachim . 1998. *Pengantar Psikologi Agama*. Jakarta: Rajawali Press.

INDEKS

A

Abdul Qadir Djailani, 156, 180
Abdurahman Wahid, 80
Abdurrahman, 86, 100, 132, 133, 182, 259
Abu Musa al Asy'ari, 144
Abu Riswan, 186, 195
Achmad Syahid, 42
Aep Kusnawan, 45, 75, 82, 84
Afif Muhammad, 105, 121, 123
Ahmad Sarbini, 45, 105, 185
Ahmad Tafsir, 12, 15, 20, 80, 116, 120, 123
ajaran Islam, 2, 3, 8, 9, 15, 23, 30, 31, 35, 47, 60, 65, 78, 82, 83, 84, 105, 108, 131, 132, 136, 137, 143, 156, 165, 193, 194, 198, 202, 225, 229, 230, 233
Akbar S. Ahmed, 288, 296
al-Farabi, 146, 147, 148, 180, 181
al-Ghazali, 102, 162, 172, 173, 180
Ali bin Abi Thalib, 29, 188, 200
aliran kepercayaan, 269, 273, 275, 276, 277, 278
Allah, 6, 7, 8, 11, 15, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 47, 49, 60, 63, 67, 68, 69, 70, 74, 78, 79, 81, 83, 85, 86, 98, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 146, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 164, 165, 166, 171, 172, 177, 185, 186, 187, 190, 192, 193, 195, 198, 201, 204, 205, 212, 224
Allah Swt., 8, 23, 26, 49, 63, 70, 74, 86, 133, 134, 135, 139, 142, 155, 165, 166, 201
al-ma'ruf, 7, 8, 10, 11, 18, 19, 31
al-Mawardi, 8, 20
al-munkar, 7, 8, 10, 11, 18, 19, 31
al-Qur'an, 3, 6, 7, 9, 12, 14, 15, 16, 20, 24, 51, 106, 108, 110, 119, 129, 134, 140, 144, 155, 156, 157, 171, 173, 181
Amin Rais, 80
Amrullah Ahmad, 42, 110, 123, 186, 195
Anton Medan, 80
antropologi, 51, 287
Anwar Ibrahim, 210
Arifin Ilham, 80
Armahedi,, 54, 56, 57, 77, 94, 95, 97
Ary Ginanjar, 80
Asep Muhyiddin, 201, 213
Athian Ali Da'i, 79, 233

B

Bastaman, 293, 294, 296
Bertens, 259
da'i, 7, 31, 45, 47, 52, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 95, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 119, 120, 127, 200, 202, 203, 208, 213, 215, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 238
da'i profesional, 45, 84, 105, 117, 119
dakwah, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 17, 18, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 34, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48,

49, 50, 51, 52, 53, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 119, 120, 127, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 215, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 240, 258, 259
Dakwah Hizbiyah, 50, 61, 205
dakwah *hizbiyyah*, 186, 187, 194
Dakwah Struktural, 34, 39, 103
dar al-Islam, 8, 19
David Spangler, 272
Dawan Rahardjo, 157, 181
Dedy Mizwar, 80
Demokratis, 155
Diky Wahyudi, 80
Dudy Imanuddin Effendi, 263

E

Egaliter, 140
Ekspresi, 42, 281
Enjang, 1, 99, 221, 234

F

Fazlur Rahman, 156, 181
Federspiel, 107, 123
filsafat, 3, 5, 51, 53, 72, 77, 80, 89, 146, 171, 173, 290
filsafat dakwah, 1

G

grand theory, 51

H

Haidar Bagir, 80
Hajir Tajiri, 235
Herman Suwardi, 80

I

ibadah mahdhah, 8, 26
Ibn Taimiyah, 8, 20, 25, 157, 181
Ibnu Rusyd, 149, 150, 151
ilmu dakwah, 50, 52, 105
Imaddudin Abdulrahim, 123
Imaduddin Abdurahim, 80
Ismail Susanto, 80

J

Jema'ah Tabligh, 208
Jemaat Ahmadiyah, 215, 217, 222, 223, 233, 234
Joachim Wach, 280
Juhaya S, Praja, 57
Jujun Suriasumantri, 4, 20

K

keadilan, 13, 36, 37, 127, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 165, 174, 175, 176, 212
khalifah fi al-ardh., 1
khithabah, 2, 24
kitab dakwah, 3, 5, 6, 7
Koentjaraningrat, 53, 54, 100, 152, 182, 206, 282, 297
kognitif-perilaku, 238, 239, 241, 242, 246, 247, 253, 258, 259
komunikasi, 51, 56, 77, 94, 95, 128, 142, 156, 158, 268
Kontowijoyo, 133, 182
koseling, 239
Koswara, 292, 296, 297
Kuntjaraningrat, 53

M

M. Amin Abdullah, 173
Mahdi Ghulsyani, 17, 20
Mamah Dedeh, 80
Marcel Mauss, 153
Marx, Karl, 297
Masdar F. Mas'udi, 141, 143
masyarakat dakwah, 206, 207
Mawidzah hasanah, 198
midle theory, 51
Mircea Eliade, 280
mubaligh, 2, 107
mubalighah, 2
Muhammad Hatta, 39
Muhammadiyah, 171, 182, 208, 233
Muller, 280
Mulyana, 221, 234
Murthadha Muthahari, 17

N

Nabi Muhammad, 6, 15, 27, 82, 86, 135, 140, 170, 171, 199, 200, 203, 204, 206, 210, 224, 234
Nabi Muhammad Saw, 6, 15, 82, 86, 135, 140, 171, 199, 200, 206, 210, 224, 234
Nasruddin Razak, 43
New Age, 269, 270, 271, 272, 273, 278, 279, 296
New Religious Movement, 264
nilai tauhid, 45, 105, 106, 120, 122
NRM, 264, 266, 267, 268, 269, 273, 279, 286, 289, 292, 293, 294, 295
Nurcholish Madjid, 24, 43, 55, 79, 107, 113, 122, 124, 129, 130, 131, 161, 182

P

Persis, 208
peta dakwah, 62
pribadi muslim, 1, 9
psikologi, 51, 77, 80, 240, 241, 273, 286
Quraish Shihab, 79, 199, 200, 213

R

rahmat lil 'alamin, 27
Rasulullah Saw, 29, 53, 74, 84, 85, 108, 119, 135, 136, 140, 186, 188, 189, 202, 203, 217
Rohmanur Aziz, 197

S

sasaran dakwah, 2, 64, 110
Sastrapratedja, 281, 301
Sayyed Hossein Nasr, 24, 43, 183
Sayyid Qutb, 6, 7, 21
Sayyid Quthb, 105, 123, 129
sekte, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279
Self-control, 238, 248
Sidi Gazalba, 61, 84
Smith, 199, 213, 261, 280, 282, 287, 289, 301
sosiologi, 45, 51, 162, 213
Syafii Antonio, 80
Syukriadi Sambas, 7, 11, 21, 49, 50, 51, 106, 118, 124

T

Tata Sukayat, 23, 127
Taufik Abdullah, 277, 301
Tawhidullah, 52
Tenjowaringin, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 233
Thomas W. Arnold, 107, 125, 188, 195
toleransi, 80, 127, 128, 129, 131, 133, 138, 139, 140, 210, 228
tolong-menolong, 152

U

ultimate reality, 281

Ulul albab, 77
Umar bin Khattab, 135, 136, 144
Uwes Fatoni, 215

W

washilah al-da'wah, 31
Watik Praktiknya, 56, 57
Weber, 26, 27, 43, 183, 276
wilayah dakwah, 62

Y

Yusuf Mansur, 80
Yusuf Musa, 3, 21
Yusuf Qardhawi, 43

Z

Zainal Abidin Ahmad, 192, 195

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Tulisan dalam buku ini berasal dari beberapa sumber, terutama yang berasal dari makalah yang telah dipresentasikan dalam diskusi rutin Madrasah Malam Reboan (MMR), yaitu sebuah forum diskusi dosen yang meliputi berbagai keahlian dalam lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Selain itu, beberapa tulisan lainnya berasal dari makalah yang dimiliki oleh penulis yang belum dipublikasikan tetapi dipandang memiliki topik kajian yang relevan dengan keseluruhan topik kajian yang menjadi pembahasan buku ini.

Topik-topik pembahasan dalam buku ini, mengkaji persoalan dakwah aktual yang seringkali menjadi wacana diskusi dan pembahasan di tengah masyarakat mulai dari persoalan esensi dan substansi, serta profesionalisme da'i sampai dengan perumusan kebijakan dakwah di tingkat struktural dan teknik dakwah melalui pendekatan konseling sebagai bagian dari bentuk dakwah yang dikenal dengan sebutan irsyad.

Berdasarkan uraian dalam buku ini berbagai aspek tentang dakwah akan dapat dipahami dan dijelaskan. Kemudian dapat dikembangkan lebih lanjut. Kajian dakwah secara empirik, terutama dalam masyarakat bangsa Indonesia, dapat dikembangkan dengan berbagai perspektif sebagaimana diuraikan dalam buku ini. Dengan demikian entitas dakwah dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia akan memperkaya penjelasan tentang anatomi dan dinamika Islam Indonesia dalam konteks masyarakat bangsa Indonesia dan dalam

MMR
Madrasah Malem Reboan

PUSLITPEN
UIN 'SGD' BANDUNG

ISBN 978-602-51281-7-2

9 786025 128172